الاحلاف السياسية في مكة ودور حكومة الملأ فيها ((حتى عصر الرسالة))

د. رياض هاشم النعيمي
جامعة الموصل

تمهيد:

إن التحالفات السياسية مبدأ من المبادئ التي تحكم علاقات الدول الكبيرة والصغيرة، وكان لابد من الأحلاف سابقا ولاحقاً لتنظيم العلاقات الدولية، وكانت الأحلاف قائمة في الجزيرة بين زعماء القبائل العربية، إذ مالت القبائل الصغيرة والضعيفة الى التحالف مع القبائل الكبيرة ذات القوة والنفوذ من أجل ضمان سلامتها والحفاظ على كيانها قائماً ومستقلاً بعيداً عن الانصهار داخل القبيلة الأم.

غير أن التحالفات التي وجدت في مكة وداخل قبيلة قريش تحديداً تميزت عن غيرها من الأحلاف بأنها جاءت لتحقيق التوازن السياسي والاقتصادي داخل القبيلة التي ينضوي تحتها أكثر من عشرة بطون معظمها تميز بالثراء والقوة، ويهدف الى تحقيق مصالحه الذاتية الخاصة وعلى حساب البطون الأخرى وهذا أدى بالنهاية الى حدوث تنافس شديد في ما بينها، غير أن ذلك لم يصل الى حد إراقة الدماء وسنحاول في هذه الدراسة المتواضعة تسليط الضوء على هذه التحالفات وما نجم عنها من تطورات، واستقرار لأوضاع مكة السياسية والاقتصادية، وكان لحكومة الملأ الدور الفعال في قيادة القبيلة والحفاظ على مصالحها العامة والخاصة، وقد مثلت هذه الحكومة رؤساء بطون عشائر قريش كافة، فضلاً عن الذين تدفعهم سجاياهم الحميدة الى المشاركة فيها.

وتبعاً لذلك نشأ في مكة وداخل قريش حلفان أساسيان هما ((الأحلاف، والمطيبون)) إذ كانت تدفع كل طرف فيه دوافعه الذاتية الخاصة، الى الدخول مع الطرف الذي يراه ممثلا لمصالحه أو في الأقل قد يدفع الارتباط به الى أن يلبي طموحاته في المشاركة في وظائف مكة السياسية أو المدنية ولتسهيل دراسة الموضوع سنعمل على دراسة عشائر كل حلف على نحو منفصل مستفيدين من كتب النسب التي قدمت أسماء كثير من الذين عاصروا الحدث ولعبوا دوراً أساسياً فيه فضلاً عن كتب التأريخ الاسلامي العام. كما تم تقسيم الموضوع على مرحلتين تناولت الأولى الحقبة التي رافقت عهد قصي الجد الأعلى لقريش، والثانية، ما بعد قصي وخصوصاً عندما تحقق الإيلاف الذي كان نجاحه سبباً من اسباب قيام تلك الأحلاف في مكة.

أولاً: الأوضاع السياسية والاقتصادية في مكة على عهد قصي

كانت مكة قد نمت وتطورت حتى أصبحت مركزاً دينياً وتجارياً يعمل على خدمة حجاج بيت الله الحرام، وتلبية حاجاتهم الأساس بيد أن التجارة فيها كانت محصورة بحدودها الجغرافية، حيث يأتيها التجار الروم والفرس والأحباش وغيرهم بالسلع فيشترون منهم ثم يتبايعون بينهم ويبيعون من حولهم من الأعراب[1]. ولم يكن تجار قريش في مكة عند ذاك سوى وسطاء، ولم يكونوا مستوردين ولا متعهدين للقوافل التجارية[2]. ويرجع سبب ذلك الى أن زعماء القبائل العربية الضاربة على طريق التجارة المؤدية الى مكة آنذاك كانوا يمنعونهم من الخروج في طلب التجارة[3]، ومن ثم لم تكن موارد تجار مكة من التجارة عند ذاك كبيرة، لأن المخاطر التي كانت تحيط بتجاراتهم كثيرة، ومع ذلك كان عدد من تجار مكة يخرجون بتجاراتهم سعياً وراء الربح الوفير، غير أنهم كانوا لا يخرجون الا بحماية ويقول ابن عبد البر ((فكانت قوافل لتجارة مكة تخرج بقيادة الحارث بن مخلد ابن النضر بن كنانة))[4] وكان هؤلاء أدلاء لبني كنانة في تجاراتهم[5]. وعلى الرغم من ذلك فإن أهل مكة لم يبرزوا بوصفهم أغنياء واثرياء بسبب انشغالهم بالتجارة، إذ دفعت محدودية القوافل الخارجة من مكة والمخاطر المحيطة بها الى عدم إثراء تجار مكة على نحو كبير. كما أن التجار الغرباء كانوا يفضلون استخدام الطريق البحري الذي يربط اليمن ببلاد الشام بعيداً عن مكة[6]، مما جعلها مركزاً تجارياً متواضعاً يقدم خدماته حالها حال أي محطة تجارية على طرق القوافل التجارية ذات الامكانات المحدودة.

إن سيادة قصي على مكة، عملت على جعل مرافقها السياسية والاقتصادية والمدنية جميعاً بيده، ولم يتم له ذلك إلاّ بموازرة أخيه لأمه رزاح ابن ربيعة، الذي سانده بقوة مكنته من إزاحة خزاعة عن الحياة السياسية في مكة، وكان ذلك في منتصف القرن الخامس الميلادي[7]. وسانده كذلك جميع رؤساء العشائر القرشية من أمثال مخزوم، وسهم، وجمح، وسعد، وعميرة، وأهيب، وكعب والحارث، وقرط[8]. خدمة لمصالحهم السياسية والاقتصادية بعد أن كانت خزاعة مستحوذة عليها من دونهم.

وقد أفاد قصي من هذا الموقف في توسيع سلطاته في مكة حتى جاوزت السلطة التي كان يتمتع بها زعماء القبائل العربية في الجزيرة حتى غدا كأنه ملك على مكة [9]، فكان أمره في قومه من قريش في حياته وبعد موته كالدين المتين لا يعمل بغيره[10]. وقام بتنظيم الوظائف الدينية وقد أبقاها في يد أصحابها القدماء فقسم الوظائف المدنية أو السياسية سواء تلك المتصلة بخدمة الحرم وحجاجه أو المتصلة بادارة المجتمع المكي وتنظيم علاقاته الداخلية والخارجية على خمسة وظائف هي الرفادة والسقاية والحجابة واللواء ودار الندوة [11]. الذي كان يهدف من وراء إنشائه الى أن يشاور رجال الملأ[12] من قومه فيه في كل ماله صلة بأمورهم العامة، وكان رجال الملأ يجتمعون فيه كلما دعت الضرورة الى ذلك، كان لكل عشيرة ناديها الخاص بها [13] وحاول قصي أن يجعل من دار الندوة مكاناً ذا منزلة أعلى من منزلة

المنتديات العشائرية التي كانت في مكة بأن جعل بابها قبالة باب المسجد الحرام لتصير قراراتها ذات قدسية خاصة عند أهل مكة[..].

وعني قصي بالتجارة والعمل على خدمتها وتوسيع نشاطها والخروج بها من مكة، إلاّ ان هذا الأمر لم يكن في وسعه تحقيقه، إذ حكمته العوامل السابق ذكرها، ولم تكن قوافل قريش تخرج من مكة إلا بوساطة بني عذرة الذين نشأ عندهم قصي، وتحت حمايتهم لها ورعايتهم إياها. كما أن مصادرنا لا تقدم لنا نصوصاً أو روايات عن قيام قصي بنفسه بالسماح بقصد التجارة خارج مكة، واستمر أبناؤه وأحفاده، على ما يبدو بوصفهم وسطاء تجاريين يعملون على خدمة التجارة داخل مكة، وقد كان لحدة الصراع بين الامبراطوريتين الساسانية والبيزنطية ووقوع اليمن تحت حكم الاحباش (حلفاء البيزنطيين تارة وحكم الساسانيين تارة اخرى، أن جعل أصحاب التجارة يفضلون نقل بضائعهم عبر طريق القوافل التي تمر بمكة الأكثر أمناً[..].

وقد استطاع تجار قريش أن يستفيدوا من هذا التحسن في تحسين اوضاعهم الاقتصادية وتنمية ثرواتهم عن طريق التعامل مع اصحاب هذه القوافل والدخول بصفة تجار وسطاء لتصريف البضائع المجلوبة من بلاد الهند والحبشة القادمة من بلاد الشام لبيعها في أسواق مكة في مقابل شراء مجموعة من السلع العربية كالجلود والتمور والحبوب وغيرها لبيعها للتجار الأجانب. وساعدهم ذلك على جمع ثروة مكنتهم بعد ذلك من تحقيق طموحاتهم التجارية، عندما خرجوا بتجاراتهم خارج مكة[..].

ثانياً: الأوضاع السياسية والاقتصادية في مكة بعد قصي

بعد وفاة قصي انتقلت الوظائف السياسية والمدنية في مكة الى ابنه الاكبر عبد الدار بموجب وصية، كان قد أوصى بها إليه قبل وفاته[..] ومن المرجح ان عبد الدار كان أهلاً لهذه المسؤولية على الرغم من شقره بدليل أن العشائر كافة لم تعارض ولايته. ولم تنقل الأخبار أية رواية عن معارضة أخوته، أو أحد من زعماء بطون قريش له[..] يقول ابن اسحاق ثم أن قصي ابن كلاب هلك فأقام أمره في قومه وفي غيرهم بنوه من بعده[..]. وعمل احفاد قصي وبنوه على خدمة التجارة وبقوا كما كان اجدادهم وسطاء تجاريين: لايقوون على الخروج بتجاراتهم من مكة إلاّ نادراً خوفاً على أموالهم وأنفسهم من هجمات البدو المحيطين بطرق التجارة شمالا وجنوباً.

لم تستمر أحوال التجارة في مكة على هذه الحال، فعند مجيء هاشم بن عبد مناف بن قصي، الذي كان قد ورث عن أبيه خبرته في التجارة والقيام على خدمتها، حقق لقريش مالم تصب اليه قط لولاه، ويبدو أن هاشما(عمرا)[..] كان على قدر كبير من الذكاء مكنه من استغلال مواهبه وقدراته السياسية والتجارية لخدمة التجارة في مكة وجعلها دولية ولتحقيق أهدافه تلك سافر الى بلاد الشام، فأخذ يطعم الطعام ويسقي الشراب كل الناس ويحدثنا ابن حبيب عن ذلك بقوله ((فنزل بقيصر ..فكان يذبح كل يوم شاة فيصنع جفنة ثريد ويدعو من حوله فيأكلون ..فذكر لقيصر وقيل ههنا رجل من قريش

يهشم الخبز ثم يصب عليه المرق ويفرغ عليه اللحم. فأعجب به ودعاه اليه[21] فلما رآه وكلمه اعجب به وقال له سل حاجتك[22]. فقال له أيها الملك ان لي قوماً وهم تجار العرب فإن رأيت ان تكتب لهم كتاباً تؤمنهم وتؤمن تجاراتهم فيقدموا عليك بما يستظرف من أدم الحجاز وثيابه فيكونوا يبيعونه عندكم فهو أرخص عليكم[23]. وكان قبول القيصر هذه المبادرة رحباً فكتب له كتابا بذلك وهي فرصة لقيصر ودولته إذ تأتيه تجارة الشرق من دون أية تبعات عسكرية أو مالية هو في غنى عنها.

وكان لنجاح هاشم في الحصول على أمان من قيصر الروم بحرية التجارة في بلاده، أن عده أهل مكة تطوراً كبيراً في حياتهم السياسية والاقتصادية، ولكي يستمر هاشم في ما حققه مع حاكم بلاد الشام ولتحقيق أمان الطريق شجع شيوخ القبائل العربية وزعماءها ممن تمر قوافلها التجارية بديارهم على توظيف أموالهم في هذه القوافل كي تكون لهم مصلحة فعلية في حمايتها. يقول ابن حبيب فجعل (هاشم) كلما مر بحي من العرب بطريق الشام أخذ من أشرافهم إيلافاً. وهو الأمان عندهم في أرضهم بغير حلف، وإنما هو أمان الناس وعلى أن قريشاً تحمل لهم بضائع فيكفونهم حملانها من مكة الى الشام[24] وقد دعيت هذه الاتفاقات التجارية بـ(الإيلاف)[25] وليحقق هاشم جميع أهدافه في جعل مكة محطة تجارية أرسل أخاه عبد شمس لأخذ العصم من صاحب الحبشة وأصبح اليها متجره، وأرسل المطلب لأخذ العصم والعهود من ملوك اليمن وأرسل نوفلاً الى ملوك العراق وفارس[26] وقد ضمنت هذه الأحلاف لأهل مكة الأمن والسلام ولتجاراتهم الحماية والأمان، وسن هاشم أول مرة الرحلتين الى الشام في الصيف والى اليمن في الشتاء (لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وأمنهم من خوف)[27].

إن الظروف الآنف ذكرها قد دفعت أهل مكة من قريش الى الاشتغال بالتجارة فمن لم يكن تاجراً لم يكن عنده شيء وذلك لأن التجارة كانت كما ورد تمثل تسعة أعشار الرزق للمكيين[28] ويحدثنا الواقدي عن إسهام أهل مكة في القوافل التجارية الخارجة من مكة بقوله ((لم يبق بمكة قرشي ولا قرشية له مثقال فصاعداً إلا بعث به في العير، حتى أن المرأة لتبعث بالشيء التافه[29] واصبح أهل مكة تبعاً لذلك أصحاب رؤوس أموال كثيرة نظراً لتعاملهم بالعملات البيزنطية والساسانية واليمنية في شتى المبادلات التجارية والقروض والصيرفة وغير ذلك.

ولما كان بنو هاشم والمطلب هم رواد هذه التجارة والمستحوذين عليها تركزت الأموال في أيدي قسم منهم ليدفعهم ذلك الى ما أشار اليه ابن حبيب بقوله ولما عظم شأن بني عبد مناف بن قصي فقالوا نحن أولى بما يتولاه بنو عبد الدار منهم[30] وأن عدداً من زعماء بطون قريش وجد في سيطرة بني هاشم والمطلب على أخذ الوظائف جميعاً من أحفاد بني عبد الدار الأثر الكبير في انقسام عشائر قريش على نفسها فئتين، كل فئة تدفعها مصالحها للوقوف ضد الفئة الثانية وهكذا ومن المفيد أن نشير الى العشائر المنتمية الى كل فئة من هاتين الفئتين وأعدادها التقريبية.

ت	حلفاء (الأحلاف) اسم العشيرة	عدد أفرادها	ت	حلفاء المطيبين(٣٠) اسم العشيرة	عدد افرادها	الملاحظات
١ـ	بنو عبد الدار	٢٠	١ـ	بنو هاشم	٥٥	أيد الاحلاف بنو نوفل /١٥ وبنو
٢ـ	بنو مخزوم	١٠٥	٢ـ	بنو الفهر بن الحارث	٢٠	عبد شمس /٨٥ غير انهم
٣ـ	بنو عدي بن كعب	٨٠	٣ـ	بنو اسدبن عبد العزى	٤٠	يناصروهم على المطيبين فقط
٤ـ	بنوسهم	٢٠	٤ـ	بنو زهرة	٨٠	
٥ـ	بنوجمح	٢٠	٥ـ	بنو تيم	٣٥	
	المجموع	٢٤٥		تقريباً	٢٣٠	

وعند استقرائنا لهذا الجدول نجده يمثل عدد الطبقات التي عاصرت الحدث وهي الطبقات ٤/٥/٦. والتي عاشت في حدود المدة ما بين ٥١٠ـ٥٧٠م وهذا يعني أن حلفي المطيبين والاحلاف كانا في نهاية القرن السادس الميلادي، على اعتبار أن عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي وهو من الطبقة الخامسة الذي يقول عنه ابن الاثير كان على رأس قومه حينها[٣١] ويقول ابن اسحاق (كان عبد شمس بن هاشم بن عبد مناف بن عبد بن قصي على رأس قومه)[٣٢] وهو من الطبقة الرابعة وكان سنه كبيراً وإن في الامكان أن تتعايش ثلاث طبقات في آن واحد هي الأب والجد والابن كما أن عدد رجال كلتا الفئتين متقارب الى حد ما وهذا يعني أن بني هاشم والمطلب لم يكونوا قلة، فلو كانوا كذلك لما انحازت اليهم أربعة بطون كما انحاز الى الفئة الثانية ايضا أربعة بطون من احفاد بني عبد الدار، ومن الطبيعي جداً أن ينحاز الأفراد أو زعماء البطون في مثل هذه الحالة الى الكفة القوية، والموازية للخصم.

والسؤال الذي يتبادر الى الذهن لماذا هذا الانقسام في عشائر قريش؟

١ـ إن الاستقرار السياسي في مكة قد تعرض لامتحان كبير بعد نجاح أبناء عبد مناف وهم كل من هاشم، وعبد شمس، ونوفل، والمطلب، في مطلع القرن السادس الميلادي في تنظيم تجارة مكة الخارجية عن طريق عقد (الايلاف) مع الدول المجاورة، والقبائل العربية التي تقيم على طريق التجارة الدولية، وترتب على نجاحه واستقراره ان توسعت تجارة القوافل التي يقودها أبناء عبد مناف من تجارة مكة وهذا مما ادى الى زيادة ثرواتهم ونفوذهم على حساب سلطة بني عبد الدار ونفوذهم الذين كانوا يمسكون بزمام (حكومة الملأ) في مكة[٣٣] ومن ثم كان من الطبيعي أن يتطلع بنو مناف الى تولي قيادة القبيلة من خلال العمل على انتزاعها من بني عبد الدار[٣٤] لاعتقادهم بشرفهم عليهم وفضلهم في قومهم[٣٥].

٢ـ أحفاد بني عبد مناف كانوا ذوي عصبية قوية جداً، إذ كان لعبد مناف خمسة من الأبناء، وعدد كبير من الأحفاد،[٣٦]، فضلاً عن انحياز أبناء عبد العزى اليهم وعددهم ثلاثة عشر ولداً، في الوقت الذي لم يكن لعبد الدار سوى ثلاثة أولاد وعدد قليل من الأحفاد. كما أن

بني عبد الدار لم يكونوا يملكون من الثروة ما يمكنهم من منافسة أبناء عمومتهم والدفاع عن مصالحهم[٣٧].

٣ــ إن استحواذ بني عبد مناف على التجارة الخارجية، ودخول البطون الأخرى من قريش معهم على نحو ثانوي، دفع بعض عشائر قريش الى الامتعاض من هذه السياسة ،مثل عشائر بني مخزوم، وبني نوفل، وبني عدي بن كعب وبني عبد شمس ،وغيرهم فكانوا يتحينون الفرص للاستيلاء على التجارة الخارجية وانتزاعها من أيدي بني عبد مناف، فلما حصل النزاع على الوظائف ما بين أحفاد بني عبد الدار وأحفاد بني عبد مناف، وجد معظم رؤساء العشائر القرشية أن الانحياز الى أي جانب سوف يخدم مصالحهم السياسية والاقتصادية مستقبلاً فنشأ عن ذلك حلفا لعقة الدم والمطيبين.

٤ــ إن بني مخزوم وعدي بن كعب وسهم وجمح بانحيازهم الى أحفاد بني عبد الدار كانوا يهدفون الى الحصول على نوع من المشاركة في الإشراف على وظائف مكة السياسية أو المدنية ليزدادوا بذلك شرفاً على شرفهم، لأن التأثير الحقيقي في سياسة حكومة الملأ، أخذ ينتقل بمرور الزمن الى أيدي التجار واصحاب الثروات الكبيرة، وكذلك كان انحياز بني اسد بن عبد العزى وتيم وزهرة والفهر بن الحارث الى جانب أحفاد بني عبد مناف (هاشم والمطلب) لتحقيق الأهداف ذاتها.

٥ــ لقد نشأ عن التحام كل من الطرفين بمن انضوى اليه من عشائر قريش وبعد أن تحشد الطرفان وكادا يقتتلان وعبيت كل قبيلة لقبيلة، فعبيت مخزوم لتيم، وجمح لزهرة، وعدي بن كعب للحارث من فهد، وعبد الدار لأسد، وبنو عبد مناف لسهم[٣٨].

ويأتي هنا دور حكومة الملأ في معالجة هذا الانشقاق الذي حصل بسبب اختلاف المصالح، بين الفرقاء، وعلى الرغم من أن رؤساء العشائر هم الذين يمتلكون حكومة الملأ، فإن مصالح قبيلتهم قريش كانت فوق مصالح عشائرهم، ولما أحسوا بأن إراقة الدماء والقتل سيؤدي وبلا شك الى ضياع مكانتهم بين القبائل العربية، كما أن واقع الأمر دفع جميع الأطراف الى التعقل والحكمة، لاسيما بعد أن ادركوا بأن كلتا الفئتين متقاربتان في قوتهما، وهذا يناقض تماماً ما يقال عن قلة عدد بني هاشم والمطلب، فلو كانوا قلة لما انضوى تحت لوائهم عدد من العشائر يقارب ما انضوى تحت لواء أحفاد بني عبد الدار وهذا ما دفع أحفاد بني عبد الدار وهم اصحاب الحق في ما يقاتلون من أجله الى التخلي عن مجموعة من الوظائف لأحفاد بني عبد مناف فالقوة والخوف من الدخول في حرب داخلية واراقة الدماء في حرب لا يعرف نتائجها الى الصلح وتسوية الخلاف على أن يتنازل كل طرف عن جانب من مطالبه في مقابل المحافظة على وحدة القبيلة وحقن دماء ابنائها، فاتفقوا على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية والرفادة وأن تكون الحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار [٣٩]. فبموجب هذا الاتفاق حصل أحفاد بني عبد مناف على الوظائف ذات القيمة والتأثير الاقتصادي في حين بقيت الوظائف ذوات القيمة السياسية والمدنية بيد أحفاد بني عبد الدار [٤٠]. ومن أجل إرضاء جميع الأطراف عمد رجال حكومة الملأ ولاعتبارات الشرف والمكانة ولإشراك عدد من رجال العشائر في هذين الحلفين الى استحداث عدد جديد من الوظائف الشرفية في مكة من

أجل توزيعها على رؤساء هذه البطون جميعاً، وعليه أصبح عدد الوظائف الجديدة والقديمة نحو إحدى وعشرين وظيفة، يقول ابن عبد ربه إن من انتهى اليه الشرف في قريش في الجاهلية موصلة بالاسلام عشرة رهط من عشرة بطون، هاشم، وامية، ونوفل، وعبد الدار، وأسد وتيم، ومخزوم وعدي، وجمح وسهم(٤١) وفي الجدول المرفق جدول بالوظائف المكية وحسب عشائرها.

ت	الوظيفة	العشيرة	العشيرة
١ـ	دار الندوة	بنو عبد الدار	عثمان بن طلحة
٢ـ	الحجابة	بنو عبد الدار	عثمان بن طلحة
٣ـ	السدانة	بنو عبد الدار	عثمان بن طلحة
٤ـ	اللواء	بنو عبد الدار	عثمان بن طلحة
٥ـ	الرافدة	بنو نوفل	الحارث بن عامر
٦ـ	السقاية	بنو هاشم	العباس بن عبد المطلب
٧ـ	العمارة	بنو هاشم	العباس بن عبد المطلب
٨ـ	حلوان النفر	بنو هاشم	العباس بن عبد المطلب
٩ـ	القيادة	بنو عبد شمس	أبو سفيان بن حرب
١٠ـ	العقاب	بنو عبد شمس	أبو سفيان بن حرب
١١ـ	القبة	بنو مخزوم	خالد بن الوليد
١٢ـ	الأعنة	بنو مخزوم	خالد بن الوليد
١٣ـ	المشورة	بنو اسد	يزيد بن زمعة
١٤ـ	الاشناق	بنو تيم	أبوبكر الصديق
١٥ـ	الحكومة	بنوسهم	الحارث بت قيس
١٦ـ	الأموال المحجرة	بنوسهم	الحارث بن قيس
١٧ـ	السفارة	بنو عدي	عمر بن الخطاب
١٨ـ	الأيسار	بنوجمح	صفوان بن أمية
١٩ـ	الافاظة	بنو عدوان	أبو سيارة عملية الأعزل
٢٠ـ	الاجازة	آل صفوان بن الحارث	كويب بن صفوان
٢١ـ	النسي	بنو فقيم من بني ثعلبة	أبو ثمامة جدادة بن عوف(٤٢)

فكان الطبيعي أن تبادر هذه العشائر (المطيبون) الى العمل على إعادة التوازن لأوضاع مكة السياسـ

والاقتصادية وكانت تتحين الفرص وتبحث عن مناسبة للنفاذ منها لاعادة ذلك التوازن، وجاءت الفرصة من سوء تصرف أحد رجال ((الأحلاف)) عندما امتنع العاصي بن وائل السهمي(٤٠). وهو من عظماء سهم عن دفع ثمن بضاعة ابتاعها من رجل زبيدي من اليمن(٤١). فعمدوا الى تأسيس حلف جديد هدفه المعلن الدفاع عن حقوق المظلومين من تجار مكة، وخاصة بعد أن رفض (الأحلاف) مساعدته(٤٢) وهذا دفع الزبير بن عبد المطلب الى القول ((مالهذا نترك)) فأجتمعت بنو هاشم وعبد المطلب وبنو زهرة، وبنو تيم وبنو الحارث بن فهر(٤٣). في دار عبد الله بن جدعان. وكان الرسول(ص) حاضرا في هذا التحالف وهو ابن خمس عشرة سنة وقد قال عنه الرسول(ص) لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا، احب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الاسلام لأجبت(٤٤) وأعلن التحالف الجديد في نهاية القرن السادس الميلادي وبعد حرب الفجار(٤٥).

إذن الهدف المعلن لهذا التحالف الجديد هو الأ يظلم أحد بمكة بعد اليوم، وألا يجد المتحالفون أحداً مظلوماً الا نصروه على من ظلمه وأخذوا له بحقه منه(٤٦) غير أن حقيقة الأمر أن دوافع هذا التحالف لم تكن مقصورة على هذا الهدف المثالي(المعلن) وانما كانت له أهداف سياسية واقتصادية(٤٧). تسعى الى تحقيق نوع من التوازن السياسي الذي عقده (المطيبون) تجاه (الأحلاف) الذين احتكروا تجارة القوافل الى اليمن.

إن قوة الأحلاف وتماسكهم ووحدة هدفهم تجاه عشائر المطيبين حال دون إمكان التحالف الجديد تحقيق أهدافه المعلنة وغير المعلنة، فهو لم يقو على تحقيق ما عقد من أجله، فهو لم يكن الكفة لصالح بني هاشم المطلب، بل إن عدداً من عشائر الأحلاف كبني مخزوم مثلا أصبح لهم دورهم الفعال والريادي في سياسة حكومة الملأ في مكة وخارجها، فالسياسة والتجارة وعقيدة الشرك(الوثنية) اصبح ارتباطها جدلياً واصبحت عشائر الاحلاف تقاتل من أجل ديمومة هذا الارتباط وتقويته والدفاع عنه ضد أية محاولة لفك عرى ذلك التحالف سواء أكانت داخلية أم خارجية مما سبق عرضه في هذه الدراسة المتواضعة يمكننا أن نسجل الملاحظات الآتية:ـ

١ـ كان من نتائج نجاح (الإيلاف) تحول عموم أهل مكة بعشائرهم كافة الى تجار، ومكنهم ذلك من جمع ثروة كبيرة وكل حسب إمكاناته المالية.

٢ـ دفعت الزيادة الكبيرة في رؤس الأموال قسماً من رؤساء العشائر في قريش الى محاولة منافسة بني عبد الدار في الإشراف على الوظائف في مكة لا سيما تلك التي تتعلق بالسقاية والرفادة في الوقت الذي رغب أحفاد بني عبد مناف في نقلها اليهم مباشرة.

٣ـ كان من نتيجة هذا الصراع غير المعلن على شرفية هذه الوظائف واعلان أحفاد بني عبد مناف رغبتهم في الاستيلاء عليها أن انقسمت عشائر قريش على فئتين كل فئة انتمت اليها مجموعة من العشائر بحسب ما اقتضته مصالحها غير أن رجال الملأ وضمن حسابات القوة والتفوق وعدم المساس بهيبة قريش سيطر عليهم عنصر التعقل لا الحرب.

٤ـ استمرت الحياة في مكة قائمة على حلفي لعقة الدم والمطيبين، غير أن عشائر الاحلاف نجحت في

تحجيم عشائر المطيبين وهذا دفع هؤلاء الى تكوين حلف جديد لاعادة كفة الموازنة.

٥ـ جاهدت عشائر الاحلاف في الدفاع عن مصالحها الجديدة التي حظيت بها بعد ذلك الانقسام وعلى الرغم من حصولها على عدد من الوظائف المهمة في مكة مثلما حصل بنو مخزوم على وظيفة القبة والأعنة[٥١] وهي تشابه اليوم وزارة الدفاع. فان هذه العشائر مارست الضغط المستمر على عشيرة بني هاشم والمطلب وزاد ذلك عنفاً عندما بلغ الرسول (ص) دعوته التوحيدية ونبذ عبادة الاوثان مما جعل عشائر الأحلاف تجتهد في مجابهة الدعوة ورسولها، والعمل بكل السبل للحيلولة دون نجاحه وتحقيق أهدافه. لأن نجاحه يعني لهم عودة للدور الذي كان يلعبه بنو هاشم والمطلب في حياة مكة السياسية والاقتصادية وهكذا.

٦ـ استمر رجال الملأ في تنظيم حياة مكة السياسية على اساس الموازنة وتحكيم العقل بدل المجابهة والدخول في حرب داخلية وهذا أبقى مكانة قريش

الهوامش والمصادر والمراجع

١ـ ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، المنمق في أخبار قريش، تصحيح: خورشيد أحمد فاروق،ط١، الهند ١٩٦٤، ٣٠ـ٣٣. كمثر.

٢ـ اسماعيل، احسان، بنو هاشم في عصر الرسالة(رسالة ماجستير، آداب موصل،١٩٩١) ٣٩.

٣ـ ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى: نشوة الطرب في تاريخ الجاهلية، تحقيق نصرت عبد الرحمن، عمان ١٣٨٢هـ،١/٣٢٩.

٤ـ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق، علي محمد البجاوي، د/ط القاهرة.د/ت٦٨.

٥ـ الزبيري، ابو عبد الله المصعب بن عبد الله، نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال،ط٢ ،مصر،١٩٧٦، ١٢ـ١٣.

٦ـ الملاح، هاشم وعبد الواحد الرمضاني: ثروات أهل مكة، المؤرخ العربي، العدد٤٣/١٦ ، ١٩٩٠م،١٠١.

٧ـ السمعاني، أبو سعد عبد الكريم محمد: الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن يحيى د/ط، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٢م،١/١٨، ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق، علي محمد البجاوي، د/ط، مصر، د/ت، ١/٢٦، الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: أبو الفضل ابراهيم،ط٢،مصر، د/ت

٨ـ انظر الزبيري: المصدر السابق١٨ـ١٩ ، ٢٩٩ـ٣٤٥ ، ٤٠٣، ١٥، ٤٤٥، ٣٧٥، ٢٦٣، ٣٤٧، ابن هشام أبو محمد عبد الله الحموي: سيرة النبي، تحقيق محمد محيي الدين،د/ط، بيروت، ط/ت،٢/٢١١.

٩ـ ابن هشام: المصدر نفسه ١/١٢٥.

١٠ـ ابن هشام المصدر نفسه ١/١٢٥.

١١ـ انظر ابن حبيب: المنمق،٢٢٢ـ٢٢٤، الملاح، هاشم: حكومة الملأ منذ عهد قصي(بحث غير منشور ١٩٩٥)٣ـ٤.

١٢ـ رجال الملأ هم رؤساء الأسر والعشائر القرشية، إضافة الى عدد من الأفراد الذين تقدمهم سجاياهم الحميدة(انظر الملاح: المكان نفسه).

١٣ـ انظر النعيمي، رياض: بنو مخزوم ودورهم السياسي والحضاري(رسالة دكتوراه، آداب موصل ١٩٩٩) ٧٠ـ٧٢.

١٤ــ العلي: صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب قبل الاسلام، ط١،دار النشر ١٩٩١، ١/ ١١٠.

١٥ــ الملاح، هاشم ثروات أهل مكة ١٠١ــ١٠٢.

١٦ــ انظر النعيمي: رياض، المرجع السابق ٢٩ــ٣٠.

١٧ــ ابن هشام: المصدر السابق ١/ ١٢٥ــ ١٣٠، ابن سعد: ابو عبد الله محمد: الطبقات الكبرى، د/ط، بيروت، ٦٠ــ١٩٦٨، ٢ ، ١/ ٧٢ــ٧٣.

١٨ــ ابن هشام: الصفحة نفسها ابن سعد: الصفحة نفسها.

١٩ــ ابن هشام: الصفحة نفسها، ابن سعد: الصفحة نفسها.

٢٠ــ هاشم بن عبد مناف اسمه عمرو سمي بهاشم لما قيل عنه أنه هشم الثريد واطعم الناس الطعام في مكة أنظر ابن حبيب، المنمق،٣٢ــ٣٣.

٢١ــ ابن حبيب: المصدر السابق ٣٣ــ٣٤.

٢٢ــ ابن حبيب: الصفحة نفسها.

٢٣ــ ابن حبيب: الصفحة نفسها

٢٤ــ ابن حبيب: الصفحة نفسها

٢٥ــ انظر ابن حبيب الصفحة نفسها، النعيمي: رياض المرجع السابق

٢٦ــ ابن حبيب: الصفحة نفسها، كستر: المرجع السابق ٧١ــ٧٢.

٢٧ــ قريش: ١ــ٢

٢٨ــ الواقدي: الصفحة نفسها ١/ ٢٧.

٢٩ــ البلاذري: المصدر السابق ١/ ٥٥، ابن حبيب، المنمق.٣٢؛ الأزرقي،١١٠.

٣٠ــ انظر الأسماء الزبيري، المصدر السابق ١٥ــ٩٦، ابن الكلبي ابو المنذر هشام، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج،د/ط،د/ت،١/ ٩٠ــ ١٠٠، البلاذري، المصدر السابق ١/ ٥٥ــ٦٠.

٣١ــ ابن الأثير، ابو الحسن، عز الدين، الكامل في التاريخ، د/ط، بيروت،١٩٦٥، ١/ ٤٥٤ــ٤٥٥.

٣٢ــ ابن اسحاق، المصدر السابق ١/ ١٢٥ــ١٢٦.

٣٣ــ ابن هشام، المصدر السابق، ٣٠، ١٧٣،

٣٤ــ الملاح، هاشم، الشورى، العدد ٣٠، ١٧٣.

٣٥ــ ابن هشام الصفحة نفسها.

٣٦ــ انظر الزبيري، المصدر السابق ١٨ــ٩٥، ابن الكلبي، المصدر السابق، ٩٠ــ ١٣٠، النعيمي، رياض، المرجع السابق، قسم الجداول.

٣٧ــ انظر النعيمي، رياض: الصفحة نفسها.

٣٨ــ ابن حبيب، المصدر السابق، ٢٢٣.

٣٩ــ ابن هشام، المصدر السابق،١/ ١٣٢.

٤٠ــ انظر تفاصيل أكثر النعيمي، رياض، المرجع السابق ٦٠ــ٦٥.

٤١ــ ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد: العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين، د/ط، القاهرة، ١٩٦٥، ٣/ ٣١٠ــ٣١٦.

٤٢ــ ابن هشام، المصدر السابق ١/ ١٣٠، ابن سعد، المصدر السابق ١/ ٧٢، ابن عبد ربه، المصدر السابق،٣/ ٣١٤، العلي، صالح أحمد محاضرات ٣١٢.

٤٣ــ المسعودي، أبو الحسن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تصحيح: يوسف أسعد، ط١، بيروت،١٩٦٥، ٢/ ٢٧٦.

٤٤ــ المسعودي: الصفحة ذاتها.

٤٥ــ ابن هشام، المصدر السابق، ١/ ١٢١.

٤٦ــ ابن حبيب، المحبر، ١٦٧.

٤٧ــ ابن هشام، المصدر السابق، ١/ ١٤٥، ابن حبيب، المصدر السابق، ١٦٧ الزبيري، المصدر السابق، ٢٩١.

٤٨ــ المسعودي، المصدر السابق، ٢/ ٢٧٦، ابن حبيب، المصدر السابق، ٢٧٠.

٤٩ــ ابن حبيب، المصدر السابق ١٦٧، علي جواد، تاريخ العرب قبل الاسلام، جـ /ط، بغدادي ١٩٦١، ٤/ ٣٣.

٥٠ــ النعيمي، رياض، المرجع السابق،٦٩ــ ٧٢.

٥١ــ انظر تفاصيل أدق عن ذلك النعيمي، المرجع نفسه،٥٩ــ٧٠.

أثر الحكايات العربية والإسلامية في كتاب زديج [أو القدر] لفولتير

د/داود سلوم

المقدمة

فولتير هو: فرانسيس أوريه فولتير (١٦٩٤ ــ ١٧٧٨) عاش في القرنين السابع عشر والثامن عشر في الوقت الذي بدأت نعم العالم المستعمر في امريكا تدر الذهب على ملوك اوربا، ونشأت طبقات قوية لا تمتلك من الثقافة بمقدار ما تمتلك من المال.

وهب فولتير قدرة على النفاذ الى جوهر الاشياء فكان يسخر من المظاهر التافهة التي تسود عصره، وبرغم مقدرته الخاصة وميله الى النقد الساخر الذي لاحظه مؤلفو سيرته الا انهم لم يدركوا ان كثيرا من مؤلفاته البارعة تدين للحكايات الشرقية والنوادر المستمدة من الأدب العربي التي تلقفها من القراءة او الرواية، فقدم لجيله مادة لم يكن يألفها، وقد بنى شهرته عليها على انها عقد ومادة من ابداعه وابتكاره. وتعرض فولتير الى مدد من السجن في الباستيل عام ١٧١٧ وتعرض الى الاضطهاد والضرب من خصومه الا انهم كانوا يحترمون رأسه فلا ينال الضرب الا من جسده، واضطر فولتير مرات ان يترك فرنسا فهاجر الى انكلترا حيث نشر على اثر تلك الرحلة ((الرسائل الانجليزية)) أو ((الرسائل الفلسفية))، واضطر بعد عودته بمدة قصيرة الى الهجرة الى مملكة بروسيا ثم الى روسيا ثم الى سويسرا، ولم يعد الى فرنسا الا عام ١٧٧٨ اي بعد غياب ثلاثين عاماً، ولعل أدب الشرق الذي كان أساس شهرته كان خلف عذابه ومعاناته ايضاً ولكن هذا الادب كان ايضاً خلف خلوده.

ونريد هنا ان ندرس رواية زديج والاشارة الى الاثر الشرقي فيها، لنعرف مقدار ما أفاد فولتير من هذا الادب ومقدار ما ساعد على شهرته.

ابتدأ زديج كتابة أسطورة شرقية وحكاية تراثية وكانتا عنصري الشد لرواية زديج؛ لأن أحداث الرواية هي احداث بسيطة تقع لكل الابطال ولكن استقطاب انتباه القارئ يحتاج الى نص فيه الطرافة والابتكار وغير المألوف، ولم يجد فولتير ذلك الا في أسطورة شرقية ورواية تراثية عربية

ففي الفصل الثاني ((الانف)) يستعير فولتير حكاية اسطورية شرقية لشد القارئ الفرنسي لطرفة عربية شرقية تروى في الاقاصيص الشعبية.

وفي الفصل العشرين من رواية زديج يستعير فولتير قصة ((الخضر وموسى)) مع شيء من التحريف في ما اجترحه الناسك (= الخضر) ولكنه يتطابق بعد ذلك في بعض الاحداث وينصرف بالقصة القرآنية ولكنه يتفق معها في بعض الاحداث كماسنرى.

ويستعير فولتير بعد ذلك لاظهار ذكاء زديج في القضاء حكاية عربية تروى عن إياس بن معاوية القاضي، ويستفيد ايضاً من حكاية امرأة رويت في ألف ليلة وليلة لخداع الوالي والقاضي والوزير والملك لاطلاق عشيقها من السجن. ويرويها بشكل مقتضب مع تجنب ما يكشف عن اصلها العربي ولكن العقدة في الحكايتين واحدة.

وقد امتدح طه حسين في مقدمة الترجمة هذه الرواية ذات الشهرة العالمية وقال عنها: ((وقد قرأت القصة مرات توشك ان تبلغ عشراً وأكبر الظن أني سأقرأها وأقرأها. وقد وجدت فيها،

وسأجد فيها دائماً متعة العقل والقلب والذوق)) . ((زديج ص ٣٦٢) والغريب في هذا الناقد الكبير والقارئ المطلع والمترجم الفذ الا يدرك وهو يقرأ القصة عشر مرات أي أثر عربي وخاصة في ما هو مسجل في التراث مثل((ذكاء العرب)) وفي القرآن الكريم مثل ((قصة الخضر)) ولعل الأدب العربي حين يكتبه اجنبي يكون أكثر أثراً في نفوس العرب من أن يقرأوه في لغتهم، ويبدو أن العرب لا يدركون اهمية الادب العربي الا ان يصوغه اجنبي . وبرغم ان الحكاية لا تخلو من خفة شخصية فولتير الا أن هيكلها عربي واسلامي. ولم يشر طه حسين الا الى الف ليلة وليلة من الكتب التي قرأها فولتير الا انه لم يشر الى اثرها فيه.

ويبدو ان حكاية زديج بسبب مادتها الشرقية ذات النقد الحاد للمرأة وللمجتمع الحاكم قد أثارت النقد السياسي عليه وجعلته يعاني الأذى بسبب الفكر الذي طرحه فيها.

قال طه حسين:

((وقد كتب فولتير هذه القصة حين كاد القرن الثامن عشر ينتصف سنة ١٧٤٨ وتكلف فنوناً من الجهد والحيلة ليطبعها خارج فرنسا، ولينشرها في فرنسا بعد ذلك)). (زديج ص ٣٦٢ - ٣٦٣)

وقد دعا فولتير ما في القصة من احداث ان يؤدي به ((الى جحوده اياها وتنصله منها مخافة أن تجر عليه شراً)). (زديج ص ٣٦٣)

ونحن نسأل : هل كان فولتير يتمكن من ان يزج في احداث الرواية تلك السخرية المرة من شخصيات المجتمع لولا احداث القصة وأفكارها وعقدها المتوالية التي أكسبت زديج ذلك المزيج الراقي من طرافة العقدة وسخرية المؤلف؟ وماذا كانت سخرية المؤلف من مجتمعه لتكون لولا تلك الاحداث التي قادت الى ان يوظف فيها فولتير سخريته؟

نحاول في هذا البحث ان نقدم الجذور العربية التي خلقت هذه القصة ومهما اختلف التطابق بين الاحداث فالنواة الاولى التي تكوّن العقدة هي عربية او اسلامية وهذا ما يطمح اليه النقد المقارن في مناهجه الا وهو اظهار مقدار التأثر والتأثير في أي عمل ثم إظهار المصادر الاولى التي استقى منها المؤلف موضوع كتابه.

[١]

غدر المرأة

في الفصل الثاني من حكاية زديج يتناول فولتير حكاية شرقية ليس لها اصل تاريخي معروف ولكنها وجدت في التراث الشعبي وسجلت بعد ذلك في الكتب الادبية المختلفة. وقد ظهرت هذه القصة الشعبية في مصر وقد سجلها المنفلوطي في ((النظرات) وسجلتها ايضاً في مسرحية ((الاسكندر)) بعد ان رواها لي رجل عراقي لا يكتب ولا يقرأ والحكاية يمكن ان تكون قد وصلت الى فولتير عن طريق الشفاه او كتب السياح او التجّار.

يموت زوج المرأة ويحل آخر محله ولكنه مريض يحتاج في قصة فولتير الى ((أنف رجل)) يوضع الى جنب جسده المريض وفي الحكاية الشرقية كانت حاجة المريض الى اكل ((دماغ ميت)) وفي الحالتين تتبرع المرأة بجلب ذلك الجزء من زوجها الذي مات حديثاً. وحين تهم بذلك يستيقظ ((الميت)) الذي وعدته بالوفاء والاخلاص ويظهر عدم وفاء الحي لمن حاق به الموت. ونبدأ بقصة فولتير في الفصل الثاني بعنوان ((الأنف)):

الفصل الثاني

الأنف

وذات يوم أقبلت أزورا من نزهتها ، غاضبة، ثائرة، صاخبة. قال لها : ((ما بك يا زوجي العزيزة؟ وما عسى ان يخرجك من طورك الى هذا الحد؟)) قال: ((واحسرتاه! لو رأيت المنظر الذي رأيته لهاجك ما يهيجني من الغضب. لقد ذهبت اعزي الارملة الشابة خسرو التي اقامت منذ يومين اثنين قبراً لزوجها الشاب. وقد عاهدت الآلهة أثناء حزنها على ان تقيم على هذا القبر ما جرى ماء هذا الجدول قريباً منه)). قال زديج: ((هذه امرأة كريمة قد احبت زوجها حقاً) . قالت أزورا: ((آه لو عرفت ما كان يشغلها حين زرتها)) .. ((ماذا كان يشغلها أي أزورا الحسناء؟)) ..((كانت تحول الجدول من مجراه)).

ثم اندفعت في لوم طويل وهجاء عنيف حتى ضاق زديج بهذه الفضيلة المتكلفة.

وكان له صديق اسمه كادور، وكان من بين هؤلاء الشبان الذين كانت ازورا تؤثرهم لأنهم على حظ عظيم من الامانة والكفاية؛ فاظهره على جلية أمره، واستوثق من وفائه بما اهدى اليه من هدايا قيمة. ومضت أزورا لتنفق عند احدى صديقاتها في الريف يومين ثم عادت في اليوم الثالث الى دارها. وهنالك اعلن اليها الخدم وهم ينتحبون، ان زوجها قد مات فجاءة من ليلته تلك وانهم لم يجرءوا على ان يحملوا اليها نبأ الفاجعة حيث كانت تستجم، وانهم قد فرغوا الآن من دفن زديج في قبر أسرته هناك في طرف الحديقة. فاجهشت بالبكاء وانتزعت شعرها، واقسمت لتقضين على نفسها بالموت. فلما كان المساء استأذنها كادور في ان يتحدث اليها فبكيا معاً. فلما كان الغد بكيا اقل مما بكيا أمس وجلسا معاً الى الغداء. وأسر اليها كادور أن صديقه أوصى اليه بمعظم ثروته، ثم لمح لها بأنه يرى السعادة في ان يقاسمها ثروته. هنالك بكت السيدة ثم غضبت، ثم لانت، وكان العشاء اطول من الغداء، وكان الحديث ادنى الى الثقة، واثنت أزورا على الفقيد ولكنها اعترفت بأنه لم يخل من بعض العيوب التي برئ منها كادور.

وفي أثناء العشاء شكا كادور ألماً عنيفاً في الطحال، فقلقت السيدة واهتمت، واحضرت كل ما كان عندها من طيب، لعلها تجد من بينه ما يكون فيه شفاء للطحال، واسفت أشد الاسف لأن هرمس العظيم لم يطل الاقامة في بابل، بل تفضلت فلمست موضع الألم من جسم كادور. قالت له في عطف: ((أعرضة أنت لهذا الألم؟)) قال كادور: ((إنه ألم يدنيني غالباً من القبر، وليس له فيما علمت الا دواء واحد يستطيع ان يرفه علي، وهو ان يوضع على جنبي أنف رجل مات من أمسه)). قالت أزورا: ((ياله من دواء غريب)). قال كادور: (ليس أغرب من تمائم السيد أرنو[1] التي يعالج بها الفالج)). وكان هذا الرد مضافاً الى كفاية هذا الفتى مقنعاً آخر الأمر للسيدة. قالت: ((وأخيراً إذا عبر زوجي من حياة أمس الى حياة غد على جسر تشينافار، فلن يرده الملك عزرائيل عن العبور لأن أنفه أقصر قليلاً في حياته الثانية منه في حياته الاولى)). ثم أخذت موسى ومضت الى قبر زوجها فسقته بدمعها، ثم دنت تريد أن تجدع أنف زديج الذي رأته مستلقياً في قبره. هنالك ينهض زديج حامياً أنفه باحدى يديه راداً الموسى باليد الاخرى، قائلاً((سيدتي لا تلومي الارملة خسرو فالتفكير في جدع أنفي كالتفكير في تحويل الجدول عن مجراه)).

ومثل هذه القصة ما رواها مؤلف ((غرائب النساء)) نقلاً عن مصادره وهي في الغالب من المصادر العربية التي لم يذكرها المؤلف وقد وجدت الحكاية في كتاب ((زهر الربيع)) للسيد نعمة الله الجزائري المتوفى في عام ١١١٢هـ/١٧٠٠م في صفحة ٤٣٣ من الطبعة الرابعة المطبوع في طهران عام ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

سرعة تغير وفاء النساء

قيل ان امرأة توفي زوجها، فحزنت لفقده حتى خُيِّل لمن رآها أنها خنساء زمانها وبعد دفنه واظبت القيام إزاء قبره تبكي بكاء الثكلى.

فاتفق أنه قضي بالشنق على احد أهالي بلدتها، فشنق في مكان مجاور لقبر زوجها ووضعت الحكومة حارساً على جثة المشنوق لئلا تسرق...

فسمع الحارس صوت المرأة وهي تبكي بكاءاً مراً.. فقال في نفسه لابد من التوجه الى هذه المرأة لأرى ماذا يحملها على ذلك وأعود فوراً..

فمضى اليها.. وعند وصوله سألها عن سبب بكائها، فأخبرته عن موت زوجها.. وباحت له بما عندها من الحزن..

فقال لها: لا ابكى الله لك عيناً,, ألا تدرين أن كل مولود لابد من أن يموت.. وإذ جرى ما جرى.. فأنا أتزوج بك...

فسرت المرأة، ونسيت حزنها على فقد زوجها، وارتضته زوجاً لها..

فقال لها: هلمي نسير لإتمام ذلك.. فذهبا الى ان وصلا الى المكان الذي شنق فيه الرجل. فوجدا ان اللصوص قد سرقوا الجثة وفروا بها..

فارتعد الحارس خوفاً وقال: ماذا يا ترى يفعل بي الحاكم بعد هذا العمل؟..

فقالت له: لا بأس .. قم بنا لنخرج زوجي من القبر ونضع الحبل في عنقه مكان المشنوق..

فذهبا .. وفعلاً كذلك.. وبعد برهة وقف الحاكم على الحقيقة.. فجازى الرجل، والمرأة بما جنته ايديهما..(غرائب النساء ١٥٤-١٥٥)

والأسطورة العربية التي استعارها فولتير نجدها في التراث الشعبي المروي ويسجلها المنفلوطي في ((كتاب النظرات)). ومهما تختلف جزئيات العقدة في حكاية فولتير وحكاية المنفلوطي فالأمر يقوم في الأخير على تظاهر المرأة بالوفاء لزوجها وهو وفاء للزوج مادام في الحياة، فإذا تخلى عنها بالموت تخلت عنه في إخلاصها. وهذه هي الاسطورة العربية التي ينسبها المنفلوطي الى حكيم من حكماء اليونان وهي في العراق أسطورة شعبية عربية كما سنرى بعد ذلك، ومن عادة كتاب الأساطير أن ينسبوها الى امم غابرة مثل بني إسرائيل أو أشخاص مثل لقمان الحكيم وما اليهما:

غدر المرأة

يقصّون في بعض الأساطير القديمة أن حكيماً من حكماء اليونان كان يحب زوجته حباً ملك عليه قلبه وعقله.. وأحاط به إحاطة الشعاع بالمصباح المتقد، وكان يمازج هناءته الحاضرة شقاء مستقبل يسوقه الى نفسه الخوف من ان تدور الأيام دورتها، فيموت ويفلت من يده ذلك القلب الذي كان مغتبطاً باعتلافه الى صائد آخر يعتلقه من بعده، وكان كلما أبث زوجته سرّه وشكا إليها ما يساور قلبه من ذلك الهم، حنت عليه، وعللته بمعسول الأماني وأقسمت له بكل محرجة من الأمان أنها لا تسترد هبة قلبها منه حياً وميتاً.. فكان يسكن الى ذلك الوعد سكون الجرح الذرب تحت الماء البارد.. ثم لا يلبث أن يعود الى هواجسه ووساوسه، حتى مرّ في بعض روحاته الى منزله في إحدى الليالي المقمرة بمقبرة المدينة.. فبدا له أن يدخلها ليروّح عن نفسه هموم الموت بوقفة بين قبور الموتى، وكثيراً ما يتداوى شارب الخمر بالخمر، ويلذ للجبان وهو يرتعد فرقاً الإصغاء الى حديث المردة والجان، فرأى في بعض مذاهبه بين تلك القبور امرأة متسلبة جالسة أمام قبر جديد لم يجف ترابه وبيدها مروحة من الحرير الأبيض مطرز بأسلاك من الذهب، تحركها يمنة ويسرة لتجفف بها بلل ذلك التراب فعجب لشأنها وتقدم نحوها فارتاعت لمرآه.. ثم أنست به حينما عرفته.. فسألها ما شأنها.. وما مقامها هنا؟ ومن هذا الدفين؟ وما هذا الذي تفعل؟ فأبت أن تجيبه عما سأل حتى تفرغ من شأنها، فجلس اليها وتناول المروحة منها، وظل يساعدها في عملها حتى جف التراب فحدثته أن هذا الدفين زوجها، وأنه مات منذ ثلاثة أيام، وأنها جالسة من الصباح مجلسها هذا لتجفف تراب قبره وفاء بيمين كانت قد أقسمتها له في مرض موته ألا تتزوج من غيره حتى يجف تراب قبره، وإن هذه الليلة هي ليلة بنائها بزوجها الثاني فأبى لها وفاؤها لهذا الدفين الذي كان يحبها ويحسن اليها أن تحنث بيمين أقسمتها له.. أو تخيس بما واعدته عليه، ثم قالت له: هل لك يا سيدي أن تقبل هذه المروحة هدية مني اليك.. وجزاء لك على حسن صنيعك معي؟ فقبلها منها شاكراً بعد أن هنأها بزواجها الجديد! ثم انصرف وليس وراء ما به من الهم غاية، ومشى في طريقه مشية الرانح النشوان يحدّث نفسه ويقول: إنه أحبها وأحسن إليها، فلما مات جلست فوق قبره لا لتبكيه.. ولا لتذكر عهده، بل لتتحلل من يمين الوفاء التي أقسمتها له: فكأنها وهي جالسة أمام زوجها الأول تعد عدد الزواج من زوجها الثاني وكأنما اتخذت من صفائح قبره مرآة تصقل أمامها جبينها، وتصفف طرتها وتلبس حليتها، للزفاف الى غيره.

ومازال يحدث نفسه بمثل هذا الحديث حتى رأى نفسه في منزله من حيث لا يشعر، ورأى زوجه ماثلة أمامه مرتاعة لمنظره المؤلم المحزن فقال لها: أن امرأة خائنة غادرة أهدت اليّ هذه المروحة فقبلتها منها إليك..لأنها أداة من أدوات الغدر والخيانة، وأنت أولى بها مني. ثم أنشأ يقص عليها، قصة المرأة حتى أتى عليها، فغضبت وانتزعت المروحة من يده ومزقتها إرباً إرباً..وأنشأت تسبّ تلك المرأة

وتشتمها، وتنعى عليها غدرها وخيانتها وسفالتها ودناءتها، ثم قالت : ألا يزال هذا الوسواس عالقاً بصدرك مادمت حياً؟ وهل تحسب ان امرأة في العالم ترضى لنفسها بما رضيت به لنفسه تلك المرأة الغادرة؟ فقال لها: إنك أقسمت لي ألاّ تتزوجي من بعدي، فهل تفين بعهدك؟ قالت : نعم، ورماني الله بكل ما يرمي الغادر إن أنا فعلت؛ فاطمأن لقسمها وعاد الى هدوئه وسكونه.

مضى على ذلك عام ثم مرض الرجل مرضاً شديداً، فعالج نفسه فلم يجد العلاج حتى أشرف على الموت، فدعا زوجته وذكّرها بما عاهدته عليه فاذكرت، فما غربت شمس ذلك اليوم حتى غربت شمسه. فأمرت أن يسجّى بردائه ويترك وحده في قاعته حتى يحتفل بدفنه في اليوم الثاني ثم خلت بنفسها في غرفتها تبكيه وتندبه ما شاء الله أن تفعل، وإنها لكذلك إذ دخلت عليها الخادم وأخبرتها أن فتى من تلاميذ مولاها حضر الساعة من بلدته لبعوده حسبنما سمع بخبر مرضه، فلما سمع حديث موته ذعر ذعراً شديداً وخرّ في مكانه صعقاً وأنه لا يزال صريعاً عند باب المعزل لا تدري ما تصنع في أمره، فأمرت أن تذهب به الى غرفة الأضياف وأن تتولى شأنه حتى يستفيق، ثم عادت الى بكائها ونحيبها، فلما مرّ الهزيع الثاني من الليل دخلت عليها الخادم مرة اخرى مذعورة مرتاعة وهي تقول: رحمتك وإحسانك يا سيدتي فإن ضيفنا يعالج من آلامه وأوجاعه عذاباً أليماً وقد حرت في أمره، وما أحسبه إن نحن أغفلنا أمره إلا هالكاً فأهمها الأمر وقامت تتحامل على نفسها حتى وصلت الى غرفة الضيف فرأته مسجّى على سريره، والمصباح عند رأسه فاقتربت منه ونظرت في وجهه، فرأت أبدع سطر خطته يد القدرة الالهية في لوح الوجود. فخيّل إليها أن المصباح الذي أمامها قبس من ذلك النور المتلألئ في ذلك الوجه المنير، وأن أنينه المنبعث من صدره نغمة موسيقية محزنة ترن في جوف الليل البهيم، فأنساها الحزن على المريض المشرف على الموت على الفقيد الهالك، وعناها أمره، فلم تترك وسيلة من وسائل العلاج إلا توسلت بها إليه حتى استفاق ونظر الى طبيبته الراكعة بجانب سريره نظرة الشكر والثناء، ثم أنشأ يقص عليها تاريخ حياته، فعرفت من أمره كل ما كان يهمها أن تعرف، فعرفت مسقط رأسه وسيرة حياته وصلته بزوجها وانه فتى غريب في قومه لا اب له، ولا أم، ولا زوجة ولا ولد، وهنا أطرقت برأسها ساعة طويلة عالجت فيها من هواجس النفس ونوازعها ماعالجت ثم رفعت رأسها وأمسكت بيده، وقالت له:إنك قد ثكلت أستاذك وأنا ثكلت زوجي فأصبح همنا واحداً، فهل لك ان تكون عوناً لي وأن أكون عوناً لك على هذا الدهر الذي لم يترك لنا مساعداً ولا معيناً، فألم بخبيئة نفسها فابتسم ابتسامة الحزن والمضض، وقال لها: من لي يا سيدتي أن أظفر بهذه الامنية العظمى، وهذا المرض الذي يساورني ولا يكاد يهدأ عني قد نغص عليّ عيشي، وأفسد عليّ شأن حساباتي، وقد أنذرني الطبيب باقتراب ساعة أجلي إن لم تدركني رحمة الله، فاطلبي سعادتك عند غيري، فأنت من بنات الحياة، وأنا من أبناء الموت. فقالت له: إنك ستعيش، وسأعالجك ولو كان دواؤك بين سحري، ونحري قال: لا تصدّقي ما لا يكون يا سيدتي فأنا عالم بدوائي، وعالم بأني لا أجد السبيل إليه، قالت: وما دواؤك؟ قال: حدثني طبيبي أن شفائي في أكل دماغ ميت ليومه، ومادام ذلك يعجزني فلا دواء لي ولا شفاء، فارتعدت وشحب لونها واطرقت إطراقة طويلة لا يعلم الا الله ماذا كانت تحدثها نفسها فيها... ثم رفعت رأسها وقالت: كن مطمئناً فدواؤك لا يعجزني، ثم أمرته أن يعود الى راحته وسكونه، وخرجت من الغرفة متسللة حتى وصلت الى غرفة سلاح زوجها فأخذت منها فأساً قاطعة، ثم مشت تختلس خطواتها اختلاساً حتى وصلت الى غرفة الميت، ففتحت الباب لمدار على عقبه وصرّ صريراً مزعجاً، فجمدت في مكانها رعباً وخوفاً، ثم دارت بعينيها حولها فلم تر شيئاً فتقدمت لشأنها حتى دنت من السرير ورفعت الفأس لتضرب بها رأس زوجها الذي عاهدته الا تتزوج من بعده، ولم تكد تهوي بها حتى رأت الميت فاتحاً عينيه ينظر اليها ، فسقطت الفأس من يدها، وسمعت حركة وراءها فالتفتت فرأت الضيف والخادم واقفين يتضاحكان ففهمت كل شيء.

وهنا تقدم نحوها زوجها وقال لها: أليست المروحة في يد تلك المرأة أجمل من هذه الفأس في يدك؟ أليست التي تجفف تراب قبر زوجها بعد دفنه أفضل من التي تكسر دماغه قبل نعيه؟ فصارت تنظر

اليه نظراً غريباً ثم شهقت شهقة كانت فيها نفسها)) . (النظرات ٢٤٠-٢٤٥).

وفي الفصل الثالث من كتاب زديج يستعير فولتير القصة العربية المشهورة في التراث بـ (ذكاء العرب) حول أولاد (نزار) : مضر وإياد وربيعة ويوظف فولتير الحكاية العربية في معرفة صفات كلب الملكة المفقود وحصان الملك.

[٢]

الفصل الثالث

الكلب والجواد وأثر قصة ذكاء العرب

((وقد بين زديج، كما هو مقرر في كتاب زند، أن الشهر الاول من شهور الزواج هو شهر العسل، وأن الشهر الثاني هو شهر الشيح. ثم اضطر بعد قليل الى أن يطلق أزورا التي اصبحت بغيضة العشرة وطلب السعادة في درس الطبيعة. وكان يقول أزورا: ((ليس أسعد من رجل فيلسوف يقرأ في هذا الكتاب العظيم الذي نشره الله أمام اعيننا وهو الطبيعة. فالحقائق التي يستكشفها القارئ خالصة له؛ يغذي بها نفسه ويرفعها ويعيش هادئاً مطمئناً، لا يخاف من الناس شيئاً ولا يتعرض لأن تدنو منه زوجه الرفيقة به لتجدع أنفه)).

وقد امتلأ بهذه الخواطر، واعتزل في دار ريفية على شاطئ الفرات. وفي هذه الدار لم يكن يشغل نفسه بحساب ما يجري تحت اقواس الجسور من الماء، ولا ما يسقط من خط مكعب من المطر في شهر الفأر او في شهر الشاة. ولم يكن يتخيل أن يتخذ الحرير من نسيج العنكبوت او الخزف من حطام القوارير، ولكنه درس في عناية خصائص الحيوان والنبات، ولم يلبث أن أنتهى الى مقدار من الفطنة أظهره على ألف من الفروق بين أشياء لم يكن الناس يرون بينها الا تشابهاً.

وذات يوم كان يمشي قريباً من غابة صغيرة، فرأى خصياً من خصيان الملكة يسرع اليه ومن ورائه من الضباط يظهر عليهم قلق شديد ويعدون هنا وهناك كأنهم قوم حائرون يبحثون عن شيء عظيم الخطر قد فقدوه. قال الخصي الأول: ((ألم تر كلب الملكة يا فتى؟)) قال زديج في تواضع: ((إنما هي كلبة لا كلب)) أجاب الخصي الاول: ((صدقت)). أضاف زديج: ((إنها كلبة صغيرة جداً وقد ولدت منذ وقت قصير وهي تضطلع برجلها الإمامية اليسرى، ولها أذنان مسرفتان في الطول)). قال الخصي الأول مجهداً: ((فقد رأيتها إذن؟)) أجاب زديج: ((لا ، لم أرها قط، ولم أعلم قط أن للملكة كلبة)).؟ وفي الوقت نفسه بالضبط على نحو ما تجري عليه المصادفات الغريبة أفلت اجمل خيل الملك من يد سائسه وهام في سهل بابل. وأقبل كبير الساسة ومن ورائه أصحابه يبحث عن هذا الجواد في لهفة تشبه لهفة الباحثين عن الكلبة. واتجه كبير الساسة الى زديج يسأله: ((أرأيت جواد الملك؟)) قال زديج: ((إنه أحسن الجياد ركضاً، إنه يرتفع في الجو خمسة أقدام، وإن حذاءه صغير جداً، وله ذيل طوله ثلاثة أقدام ونصف قدم، وشكائم لجامه من ذهب معياره ثلاثة وعشرون قيراطاً، وسنابكه من فضة معيارها أحد عشر دانقاً. قال كبير الساسة: ((أي طريق سلك؟ وأين يكون؟)) قال زديج: ((لم أره ولا سمعت به قط)). فلم يشك كبير الساسة ولا الخصي الاول في ان زديج قد سرق جواد الملك وكلبة الملكة، فقاداه أمام جماعة القضاة الذين قضوا عليه بالجلد، وبأن ينفق ما بقي من حياته في سيبريا. ولم يكد الحكم يصدر حتى وجد الباحثون الجواد والكلبة، واضطر القضاة في ألم إلى أن يغيروا حكمهم، ولكنهم قضوا على زديج بغرامة قدرها أربع مئة مثقال من الذهب لإنكاره رؤية ما رأى . ولم يكن بد من أداء الغرامة أولاً ثم يؤذن له بعد ذلك بالدفاع عن نفسه أمام القضاة، وقد دافع عن نفسه قائلاً: ((يا نجوم العدل، ويا كهوف المعرفة، ويا مرايا الحقائق، أنتم الذين لهم ثقل الرصاص، وصلابة الحديد، وإشراق الماس، وكثير من خصال الذهب. أما وقد أذن لي بالحديث أمام هذه الجماعة الجليلة، فإني أقسم بأورزماد ما رأيت قط الكلبة المحترمة التي فقدتها الملكة، ولا الجواد المقدس الذي فقده ملك الملوك. وإليكم ما عرض لي: لقد كنت أتنزه قريبا من الغابة الصغيرة حيث رأيت الخصي الجليل والسائس العظيم البعيد الصوت فرايت على الرمل أثر حيوان،

فتفرست في يسر أنها آثار كلب صغير. ورأيت خطوطاً خفافاً طوالاً قد طبعت على مرتفعات صغار بين آثار الأرجل، فعرفت أنها كلبة قد حفلت أطباؤها فتدلت، وأنها لذلك قد ولدت منذ أيام. ورأيت آثاراً في اتجاه آخر مجاورة لآثار الرجلين الأماميين، فعرفت أن للكلبة أذنين مسرفتين في الطول ولاحظت أن الرمل أقل تأثراً بإحدى الأرجل منه بالثلاث الأخرى فتبينت أن كلبة ملكتنا الجليلة عرجاء شيئاً ما، إن أذن لي في أن أتحدث على هذا النحو.

((أما جواد ملك الملوك، فقد كنت أسعى في طرق هذه الغابة، فرأيت آثار السنابك لجواد، ورأيتها كلها تقع على مسافات متساوية فقلت لنفسي هذا فرس كامل الركض. وكان تراب الشجر في طريق عرضها سبعة أقدام قد زال عن يمين وشمال في ارتفاع قدره ثلاثة أقدام ونصف قدم، فقلت لنفسي: ((إن هذا الفرس ذيلاً بهذا الطول قد أزال بخطواته التراب عن هذه الاشجار)). ورأيت تحت الشجر الذي يعد من أغصانه مهداً يرتفع خمسة اقدام ورقاً حديث عهد بالسقوط، فعرفت أن هذا الجواد قد مس الغصون، وأن ارتفاعه خمسة أقدام. اما شكيمته فيجب أن تكون من ذهب معياره ثلاثة وعشرون قيراطاً لأنه حك بها حجراً يقاس به الذهب وقد جربته. ثم عرفت آخر الأمر من آثار سنابكه على حجر من نوع آخر أن هذه السنابك من فضة معيارها أحد عشر دانقاً)).

وقد أعجب القضاة جميعاً بدقة زديج وفطنته. وارتفع أمر هذه القصة الى الملك والملكة، فلم يكن للناس حديث في القصر الا زديج. ومع أن جماعة من الكهنة قد أشاروا بتحريقه لأنه ساحر، فقد أمر الملك أن ترد اليه غرامة أربع مئة المثقال من الذهب التي فرضت عليه. وقد أقبل الكتاب والحجاب والنواب الى داره في موكب عظيم يحملون اليه المثاقيل أربع المئة، ولم يحتجزوا منها ألا ثلاث مئة وثمانية وتسعين مثقالا على انها نفقات القضاء، وطلب خدامهم بعض العطاء.

وقد رأى زديج الى أي خطر يتعرض الانسان حين يكون واسع العلم، وعاهد نفسه على ألا يقول ما يرى حين تسنح له أول فرصة.

وقد سنحت هذه الفرصة بعد وقت قصير. فقد هرب سجين من سجن الدولة ومر من تحت نافذته. فلما سئل أجاب بأنه لم ير شيئاً. ولكن الحجة أقيمت عليه أنه كان ينظر من نافذته، وقضي عليه بغرامة قدرها خمس مئة مثقال من ذهب، وشكر هو قضاته لأنهم رفقوا به، كما جرت العادة في بابل أن يرفع المحكوم عليهم شكرهم الى القضاة. قال زديج لنفسه: ((يا لله! إن الإنسان لخليق بالرثاء حين يتنزه في غابة مرت بها كلبة الملكة وجواد الملك، وإنه لخطر أن ينظر الإنسان من نافذته، وإنه لعسير أن يسعد الإنسان في هذه الحياة)).

((زديج ص ٣٧٤-٣٧٦)

وهذا هو النص العربي الذي وظفه فولتير في الفصل الثالث

حكاية ذكاء العرب

برغم أن هذه القصة تظهر في أوائل القرن الرابع وعند المسعودي وأن ((الجمل)) العربي يكون أحد مميزاتها المهمة، ولكن مع ذلك فإنا نراها واسعة الانتشار في الهند وهي تحتفظ بشخصية الجمل وبالأخوة الأربعة وبالألغاز المحيرة ومن الغريب جداً أن تكون الرواية التي تقترب من النص العربي، أظهر في وسط الهند منها في جنوب شرق أو وسط غرب الهند ولعلها حين وصلت الى الجنوب الشرقي في الهند بفحواها العربي انتقلت الى وسط الهند واحتفظت بروحها في الوقت الذي جرى عليها التحوير ثانية في الجنوب وفي وسط غرب الهند وهذا النص العربي في إحدى رواياته المتعددة:

((لما حضرت نزاراً الوفاة جمع بنيه: مضر وإياداً وربيعة وأنماراً. وقال لهم: يا بني هذه القبة الحمراء وكانت من أدم ـ لمضر، وهذا الفرس الأدهم والخباء الأسود لربيعة، وهذه الخادم وكانت شمطاء ـ لإياد وهذه الندوة والمجلس لأنمار يجلس فيه، فإن أشكل عليكم كيف تقتسمون فأتوا الأفعى الجرهمي، ومنزله بنجران. فلما مات تشاجروا في ميراثه فتوجهوا الى الأفعى الجرهمي. فبينما هم في مسيرهم إليه، إذ رأى مضر أثر كلأ قد رعي، فقال إن البعير الذي رعى هذا أعور!

قال ربيعة: إنه لأزور (يمشي على شق).

قال إياد: إنه لأبتر.

قال انمار: إنه لشرود.

ثم ساروا قليلاً فإذا هم برجل ينشد جمله فسألهم عن البعير، فقال مضر: أهو أعور؟

قال: نعم.

قال ربيعة: أهو أزور؟

قال: نعم

قال إياد: أهو أبتر؟

قال: نعم.

قال أنمار: أهو شرود؟

قال: نعم. وهذه والله صفة بعيري فدلّوني عليه.

قالوا: والله ما رأيناه.

قال: هذا والله الكذب! وتعلق بهم.

قال: كيف أصدقكم وأنتم تصفون بعيري بصفته؟

فساروا حتى قدموا نجران، فلما نزلوا.. نادى صاحب البعير هؤلاء أخذوا جملي ووصفوا لي صفته، ثم قالوا: لم نره! فاختصموا الى الافعى الجرهمي، وهو حكم العرب

فقال الافعي: كيف وصفتموه ولم تروه؟

قال مضر: رأيته رعى جانبا وترك جانبا، فعلمت أنه أعور.

وقال ربيعة: رأيت إحدى يديه ثابتة الأثر والأخرى فاسدته فعلمت أنه أزور لأنه افسد بشدة وطئه لازوراره.

وقال إياد: عرفت أنه أبتر باجتماع بعره، ولو كان ذيالا لمصع بـه ((حركه))

وقال أنمار: عرفت أنه شرود، لأنه كان يرعى في المكان الملتف نبته، ثم يجوزه الى مكان أرق منه واخبث نبتاً فعلمت أنه شرود.

فقال الرجل: ليسوا بأصحاب بعيرك فاطلبه.

ثم سألهم: من أنتم؟ فاخبروه، فرحب بهم، ثم أخبروه بما جاء بهم.

فقال: أتحتاجون اليّ، وانتم كما أرى؟

ثم أنزلهم، فذبح لهم شاة واتاهم بخمر، وجلس لهم الأفعى حيث لا يرى وهو يسمع كلامهم.

فقال ربيعة: لم أر كاليوم لحماً أطيب منه، لو لا أن شاته غذيت بلبن كلبة.

قال مضر: لم ار كاليوم خمراً أطيب منه لولا أن حبلتها نبتت على قبر.

فقال إياد: لم أر كاليوم رجلاً أسرى منه لولا أنه ليس لأبيه الذي يدعى له.

فقال له أنمار: لم أر كاليوم كلاماً أنفع في حاجتنا من كلامنا.

وكان كلامهم بإذنه: فقال ما هؤلاء الا شياطين؟

ثم دعا القهرمان فقال ما هذه الخمر؟ وما أمرها؟

قال من حبلة غرستها على قبر أبيك لم يكن عندنا شراب أطيب من شرابها.

قال للراعي: ما أمر هذه الشاة؟

قال هي شاة صغيرة أرضعتها بلبن كلبة، وذلك أن أمها قد ماتت، ولم يكن في الغنم ولد غيرها.

ثم أتى أمه فسألها عن ابيه فاخبرته أنها كانت تحت ملك كثير المال وكان لا يولد له، قالت: فخفت أن يموت ولا ولد له فيذهب الملك؟

فخرج الافعى عليهم، فقص القوم عليه قصتهم، واخبروه بما أوصى به أبوهم.

فقال: ما أشبه القبة الحمراء من مال فهو لمضر.

فذهب بالدنانير والإبل الحمر فسمي مضر الحمراء لذلك.

وقال اما صاحب الفرس الأدهم والخباء الأسود فله كل شيء أسود. فصارت لربيعة الخيل الدهم. فقيل. ربيعة الفرس.

وما أشبه الخادم الشمطاء فهو لإياد فصارت له الماشية البلق من الحبلق والنقد (الحبلق: صغار الغنم والنقد: غنم قبيحة الشكل)، فسمي إياد الشمطاء.

وقضى لأنمار بالدراهم وبما فضل: فسمي أنمار الفضل وصدروا من عنده على ذلك "[٢]. (مقالات في الأدب المقارن ص٧٩-٨١).

[٣]

قصة الحكيم واثر قصة الخضر في القرآن

وفي الفصل العشرين من ((زديج)) يستعير فولتير قصة (الخضر) كما وردت في القرآن إلا أن الذي يبدو أن فولتير لم يصل اليها عن طريق القراءة الموثقة، وإنما وردت اليه عن طريق السماع من المنقول التي رويت عن الشرق شفاهاً أو نقلت مشوهة في كتب. فالقصة التي يرويها فولتير تتطابق في بعض احداثها الى حد كبير مع مافعله الخضر امام موسى مع اتخاذ فولتير خلفية بابلية للحكاية وهذا هو الفصل الذي وضعه فولتير عن حياة وتصرفات الناسك (الخضر) وقد جعل دور زديج يشبه دور (موسى) في سياحته الغريبة هذه.

ونجد في بعض أحداث القصة خلافاً، وإن كانت تدور على التصرف الذي لا يبدو منطقياً فالناسك يسرق طستاً من غني مضياف ليهبه الى بخيل سيئ الخلق والسبب في ذلك كما قال الناسك أن يعلم الكريم المضياف المتباهي أن يحذر ويعلم البخيل القاسي أن يكون كريماً وفي المرة الثانية يحرق الناسك بيت مضيفه الحكيم ويفرح بما فعله في دار مضيفه.

وفي المرة الثالثة يلتقون بامرأة محسنة فأرسلت شاباً قريباً لها ليدل الناسك وزديج على الطريق وحين يصلان الى هدفهما يرمي الناسك في النهر ويغرقه وحين سأله عن سوء ما فعله أخبره بأنه أحرق الدار لأن تحتها كنزاً عظيماً، وأراد أن يحصل عليه صاحب الدار، وإنه قتل الشاب لأنه لو تركه كان سيقتل عمته. ومهما بدت قصة الناسك بعيدة، إلا أن ما فعله الخضر يثير دهشة موسى أيضاً لما يبدو مناقضاً للمنطق مثل خرق السفينة وقتل الغلام وهنا يشترك الناسك والخضر في هذا العمل واشتركا في حرق البيت عند الناسك وإقامة الجدار المتهدم في قصة الخضر بسبب الكنز.

الناسك

((وقد لقي في طريقه ناسكاً قد انتشرت لحيته على صدره، وتدلت حتى بلغت حزامه. وكان في يده كتاب يقرأ فيه معنيا أشد العناية. فوقف زديج وانحنى له في إجلال. وقد رد الناسك تحيته في وقار ورفق، حتى رغب زديج في أن يتحدث إليه. فسأله في أي كتاب ينظر؟ قال الناسك: ((هو كتاب القضاء، أتريد أن تقرأ فيه شيئاً؟)) ثم وضع الكتاب في يد زديج الذي جعل ينظر فيه دون أن يتبين حرفاً من حروفه على علمه المتقن بكثير من اللغات، وكان هذا سبباً في ازدياد حبه للاستطلاع. قال له هذا الأب الرحيم: ((إني لأراك شديد الحزن!)) قال زديج: ((واحسرتاه ما أكثر ما يحزنني!)) قال الشيخ: ((أتأذن لي أن أصحبك لعلّي أنفعك؟ فقد استطعت أحياناً أن أشيع العزاء في نفوس البائسين)). وقد أحس زديج شيئاً من الاحترام لمظهر الناسك ولحيته وكتابه ووجد في حديثه نوراً ممتازاً، وكان الناسك يتحدث عن القضاء والعدل والأخلاق، والخير الأعظم، وضعف الإنسان، والفضيلة والرذيلة، في بلاغة قوية مؤثرة، حتى أحس زديج كأنما يجذبه اليه سحر لا يقهر. فألح عليه في ألا يتركه حتى يبلغ بابل. قال الشيخ: ((إني أطلب اليك هذا الفضل فاقسم لي بأورزماد ألا تفارقني الى أيام مهما أفعل)). فاقسم زديج ومضيا معاً.

وانتهى المسافران مع المساء الى قصر فخم. وهناك طلب الناسك الضيافة لنفسه وللشاب الذي يصحبه، فأدخلهما البواب الذي كانت تظهر عليه شارات السيادة الى القصر في شيء من العطف المستخف. ثم قدما الى رئيس الخدم، فأظهرهما على جناح صاحب القصر. ثم أذن لهما بشهود المائدة، وأجلسهما في أقصاها دون أن يتنزل صاحب القصر فيمنحهما طرفه، ولكنهما طعما كما غيرهما، وأظهر الخدم لهما رقة وسماحة وسخاء. ثم قدم اليهما لغسل أيديهما طستاً من الذهب مرصعاً بالزمرد والياقوت. ثم قادا إلى حجرة جميلة أنفقا فيه الليل، فلما كان الغد أقبل خادم فدفع الى كل واحد منهما قطعة من الذهب ثم صرفهما.

فلما كانا في الطريق قال زديج: ((يخيل الي أن صاحب القصر رجل كريم وإن كان فيه شيء من كبرياء، وهو على كل حال حسن الضيافة)). وبينما كان يقول هذا الكلام رأى جيباً عريضاً كان يحمله الشيخ وقد انتفخ انتفاخاً عظيماً، فلما نظر تبين له أنه الطست

الذهبي المرصع بالجواهر، وقد سرقه الشيخ. فلم يجرؤ اول الأمر على أن يقول شيئاً، ولكنه كان في دهش مؤلم.

فلما انتصف النهار وقف الشيخ أمام دار صغيرة كان يسكنها رجل غني بخيل فاستضافه ساعات من نهار، فتلقاهما خادم شيخ أشعث لقاء خشناً، ثم قادهما الى الإسطبل وقدم إليهما شيئاً من زيتون فاسد وخبزاً رديئاً وجعة حامضة. فأكل الناسك وشرب راضياً عن طعامه الغليظ، كما رضي أمس عن طعامه ذاك الرقيق، ثم اتجه الى الخادم الشيخ الذي كان يراقبهما ليرى لعلهما يسرقان شيئاً وليستحثهما على الرحيل فوضع في يده الدينارين اللذين تلقاهما مصبحا وشكر له عنايته بهما. ثم قال: ((أرجو أن تتيح لي التحدث الى سيدك)) . فأدخلهما الخادم دهشاً. قال الناسك: ((أيها السيد العظيم، ليس يسعني إلا أن أشكر لك في خضوع نبل لقائك لنا. فتفضل بقبول هذا الطست الذهبي آية على اعترافي بالجميل)). وقد كاد البخيل يصرع من الدهش. ولم يتح له الناسك أن يفيق من دهشه، وإنما مضى مسرعاً يتبعه صاحبه الشاب. قال زديج: ((ماهذا الذي أراه يا أبت؟ ما أرى أنك تشبه غيرك من الناس، إنك تسرق طستاً ذهبياً من أمير تلقانا أحسن اللقاء وتهبه لبخيل عاملك أحقر المعاملة!)) قال الشيخ: ((تعلم يا بني أن هذا الامير العظيم الذي لا يستقبل الناس الا غروراً ليظهرهم على ثرائه سيصبح منذ اليوم عاقلاً حذراً. وسيتعود البخيل أن يكون مضيافاً فلا تدهش لشيء واتبعني)). فلم يدر زديج أيصحب أعظم الناس حظاً من الجنون أم أعظمهم حظاً من الحكمة. ولكن الناسك كان يتحدث في ثقة وكان زديج مرتبطاً بقسمه فلم يسعه الا ان يتبع الشيخ.

فلما كان المساء بلغا داراً متقنة البناء، ولا يظهر عليها ما يدل على الإسراف ولا ما يدل على البخل. وكان صاحب الدار فيلسوفاً قد اعتزل الناس وعكف على الحكمة والفضيلة، وكان على ذلك لا يحس مللاً ولا سأماً. وكان قدره أن يقيم هذه الدار، وأن يستقبل فيها الغرباء لا مستعلياً ولا مغروراً. فسعى من تلقاء نفسه الى السائحين وقادهما الى حجرة وثيرة ليستريحا. ثم أقبل بعد حين فدعاهما الى مائدة نظيفة وطعام متقن، وتحدث اليهما رفيقاً متحفظاً عن الثورة الأخيرة التي اضطربت لها بابل. وقد ظهر أنه مخلص للملكة أشد الإخلاص وانه كان يتمنى لو ظهر زديج في الميدان واستبق مع المستبقين ليظفر بالتاج. ثم قال: ((ولكن الناس لا يستحقون ان يملك عليهم رجل مثل زديج)). وكان زديج يحمر خجلاً ويشعر بأن آلامه تتضاعف. وقد اتفق القوم أثناء الحديث على ان الاشياء في هذا العالم لا تجري على ما يحب الحكماء، وقد أكد الناسك دائماً أن الناس لا يعرفون طرق القدرة الالهية، وأنهم يخطئون حين يحكمون على كل شيء لا يعرفون الا أيسر أجزائه.

ثم تحدثوا عن الشهوات. فقال زديج: ((ما أشد خطرها!)) قال الناسك: ((إنما الشهوات هي الرياح التي تنشر قلاع السفينة،وهي تغرق السفينة أحياناً، ولكن السفينة لا تستطيع أن تجري من دونها. إن المرارة تدفع الإنسان الى الغضب، وقد تجلب عليه العلة: ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدونها. كل شيء في هذه الأرض خطر، وكل شيء في هذه الأرض ضروري لابد منه)).

ثم تحدثوا عن اللذة، وأثبت الناسك أنها منحة من الآلهة :((إن الإنسان لا يستطيع أن يعطي الحس ولا الفكرة، وإنما يتلقى كل شيء تأتيه اللذة والألم من غيره كما يأتيه شخصه هو)). وكان زديج يعجب حين يرى رجلاً قد أتى تلك الأعمال الغريبة يفكر على هذا النحو الدقيق. فلما أخذ القوم بحظهم من سمر ممتع لذيذ قاد المضيف ضيفه الى حجرتهما شاكراً الله أن أرسل إليه رجلين على الحظ من الحكمة والفضيلة. ثم قدم إليهما شيئاً من مال بطريقة سمحة كريمة لا تؤذي النفوس. فاعتذر الناسك وودع مضيفه زاعماً أنه يريد أن يسافر الى بابل قبل أن يشرق النهار. وكان وداعهم رقيقاً، وكان زديج يشعر بشيء من الاحترام لهذا الرجل الحبيب الى القلوب.

فلما صار الناسك وصاحبه في حجرتهما أثنيا ثناء جميلاً على مضيفهما. ثم أيقظ الشيخ رفيقه من آخر الليل قائلا له: ((يجب أن نرحل، ولكنني أرى قبل أن يستيقظ الناس أن أترك لهذا الرجل آية على ما أضمر له من حب وإكبار)). قال ذلك وأخذ مصباحاً

فأشعل النار في الدار. وقد روع زديج فجعل يصيح وهمّ أن يمنع الشيخ من اقتراف هذا الإثم المنكر. ولكن الناسك كان يجذبه بقوة لا تقاوم على حين كانت الدار تشتعل؛ والناسك ينظر إليهما من بعيد في هدوء قائلاً: ((الحمد لله هذه دار مضيفي قد دمرت تدميراً. ما أسعد هذا الرجل فلما سمع زديج هذا الكلام همّ أن يضحك وأن يضرب الشيخ وأن يسبّه وأن يمضي لوجهه. ولكنه لم يصنع من ذلك شيئاً، وإنما خضع لسلطان الناسك وتبعه كارهاً الى الرحلة الاخيرة.

وقد انتهت بهما هذه المرحلة الى أرملة مسنة فاضلة، يعيش معها فتى قريب لها في الرابعة عشرة من عمره: وكان جميلاً محبباً وكان أملها الوحيد. وقد ضيفتهما كاحسن ما استطاعت، فلما كان الغد أمرت قريبها أن يصحب المسافرين الى جسر قد قطع منذ حين فاصبح عبوره خطراً على الذين لا يعرفونه. ومضى الفتى أمامها حفيّاً بهما. فلما بلغوا الجسر قال الناسك للفتى: ((أقبل فإني أريد أن أشكر لعمتك صنيعها)). ثم يأخذ بشعره ويلقيه في النهر، ويسقط الفتى ثم يطفو ثم يستخفي في لجة الماء . هنالك لم يستطع زديج صبراً فصاح: ((يا لك من وحش! يا لك من مجرم لم ير الناس مثله!)) قال الناسك : ((لقد وعدتني أن تصبر على ما ترى. فتعلّم أن تحت هذه الدار التي دمرتها القدرة الالهية كنزاً عظيماً قد ظفر به صاحبها. وتعلّم أن هذا الفتى الذي قتلته القدرة الالهية لو عاش لقتل عمته بعد عام، ولقتلك أنت بعد عامين)). قال زديج: ((ومن أنباك بهذا أيها الهمجي؟ وهبك قرأت هذا في كتابك أمن حقك أن تقتل صبياً لم يسء اليك؟)).

وبينما كان البابلي يتكلم، نظر فإذا الشيخ قد فقد لحيته وظهرت على وجهه ملامح الشباب، وقد زال عنه ثوب الناسك ونبتت في جسمه المهيب أجنحة أربعة، قال زديج ، وهو يجثو: ((أي رسول السماء أيها الملك الإلهي فأنت إذن قد هبطت من أعلى عليين لتعلّم انساناً ضعيفاً هالكاً أن يذعن لسلطان القضاء الخالد، وقال الملك جسراد: ((إن الناس ليقولون في كل شيء دون أن يعلموا شيئاً، وقد كنت أشد الناس حاجة الى ان تتعلّم)). فاستأذنه زديج في ان يتكلم: ((إني أتّهم نفسي. ولكن أأجرؤ على أن أسألك أن تجلو لي شكّاً يقوم بنفسي؟ ألم يكن إصلاح هذا الصبي وتقويمه خيراً من إغراقه؟)) . قال جسراد: ((لو قد أتيح له ان يكون خيراً وأن يعيش ويتخذ زوجاً لقتل وقتلت معه زوجه وقتل معهما ابنهما)). قال زديج ((ماذا؟ أليس من الجريمة والشقاء بد؟ أليس من أن يلم الشقاء بالاخيار؟)) قال جسراد: ((إن الاشرار أشقياء دائماً وإنهم محنة تمتحن بهم قلة من الاخيار مفرقة في الأرض، وليس من شر الا وهو مصدر للخير)). قال زديج: ((وما يمنع أن يوجد الخير ولا شر معه؟)) قال جسراد: ((إذن لتبدل الأرض غير الأرض وتتابع الأحداث على أسلوب آخر من الحكمة. وهذا الأسلوب من الحكمة الكاملة لا يمكن أن يوجد الا في الملأ الأعلى حيث لا يستطيع الشر أن يرقى. وقد خلق الله مالا يعيّن من العوالم ليس منها واحد يشبه الآخر. وهذا الاختلاف العظيم آية على قدرته التي لا حد لها، فليس من ورقتين في الأرض ولا كرتين في حقل السماء تشبه إحداهما الأخرى. وكل ما تراه على هذه الذرة الضئيلة التي ولدت عليها قدر له مكانه تقديراً حسب النظام الثابت الذي أبدعه القادر على كل شيء .

إن الناس يظنون أن هذا الصبي الذي هلك قد سقط في الماء مصادفة، وأن المصادفة نفسها هي التي حرقت الدار. ولكن المصادفة لا وجود لها؛ فكل شيء إما امتحان وإما عقاب، وإما مكافأة، وإما احتياط. تذكر ذلك الصياد الذي كان يرى نفسه أشقى الناس، لقد أرسلك أوروزماد لتغير مصيره. أيها الهالك الضعيف لا تعترض على من يجب أن يعبد)). قال زديج ((لكن...)) وبينما كان يقول ((لكن)) كان الملك يرقى في السماء العاشرة. فجثا زديج ورفع الى القدرة الالهية عبادته وإذعانه. قال له الملك من أعلى السماء: ((أسلك طريقك الى بابل)) . (زديج ص ٤٢٨-٤٣٢)

[٣]

قصة موسى والخضر عليهما السلام

قال الله تعالى: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً (٦١)فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ

آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً (٦٢) قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجباً (٦٣) قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصاً (٦٤) فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً (٦٥) قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً (٦٦) قال إنك لن تستطيع معي صبراً (٦٧) وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً (٦٨) قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً (٦٩) قال فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً (٧٠) فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمراً (٧١) قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبراً (٧٢) قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً (٧٣) فانطلقا حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً (٧٤) قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً (٧٥) قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذراً (٧٦) فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً (٧٧) قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً (٧٨) أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً (٧٩) وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً (٨٠) فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً (٨١) وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً (٨٢) (الكهف: ٦٠-٨٢)

قال بعض أهل الكتاب: إن موسى هذا الذي رحل الى الخضر، هو موسى بن ميشا بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن ابراهيم الخليل، وتابعهم على ذلك بعض من يأخذ من صحفهم وينقل عن كتبهم، منهم نوف بن فضالة الحميري الشامي البكالي، ويقال: إنه دمشقي وكانت أمه زوجة كعب الاحبار، والصحيح الذي دل عليه ظاهر سياق القرآن ونص الحديث الصحيح الصريح المتفق عليه، أنه موسى بن عمران صاحب بني اسرائيل.

قال البخاري: حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان، حدثنا عمرو بن دينار، أخبرني سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: إن نوفا البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس هو موسى صاحب بني إسرائيل، قال ابن عباس: كذب عدو الله، حدثنا أبي بن كعب أنه سمع رسول الله(صلى الله عليه وسلم) يقول: ((إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس اعلم؟ فقال: أنا فعتب الله عليه، إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك، قال موسى: يارب، وكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتاً فتجعله بمكتل، فحيثما فقدت الحوت فهو ثم، فأخذ حوتاً فجعله بمكتل، ثم انطلق وانطلق معه فتاه يوشع بن نون، حتى إذا أتيا الصخرة وضعا رؤوسهما فناما، واضطرب الحوت في المكتل، فخرج منه فسقط في البحر، واتخذ سبيله في البحر سرباً، وأمسك الله عن الحوت جريه في الماء، فصار عليه مثل الطاق، فلما استيقظ نسي صاحبه ان يخبره بالحوت، فانطلقا بقية يومهما وليلتهما، حتى اذا كان من الغد قال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً (٦٢) ولم يجد موسى النصب حتى جاوز المكان الذي امره الله به (قال) له فتاه (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجباً (٦٣) قال فكان للحوت سرباً، ولموسى ولفتاه عجباً (قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على اثارهما قصصاً)(٦٤) قال: فرجعا يقصان أثرهما حتى انتهيا الى الصخرة، فإذا رجل مسجى بثوب، فسلم عليه موسى، فقال الخضر: وأنى بأرضك السلام، قال: أنا موسى، قال: موسى بني اسرائيل، قال: نعم، أتيتك لتعلمني مما علمت رشداً، (قال إنك

لن تستطيع معي صبرا)(٦٧) ياموسى إني على علم من علم الله،علمنيه الله لا تعلمه أنت وأنت على علم من علم علمكه الله لا اعلمه، فقال: (قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً(٦٩) قال له الخضر قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلاَ تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً (٧٠) (فانطلقا) يمشيان على ساحل البحر، فمرت سفينة فكلمهم أن يحملوهم، فعرفوا الخضر فحملوهم بغير نول، فلما ركبا في السفينة لم يفاجأ إلا والخضر قد قلع لوحاً من الواح السفينة بالقدوم، فقال له موسى: قوم حملونا بغير نول، عمدت الى سفينتهم فخرقتها لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (٧٢) قَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً(٧٣) قال: وقال رسول الله : وكانت الأولى من موسى نسياناً قال: وجاء عصفور فوقع على حرف السفينة، فنقر في البحر نقرة، فقال له الخضر: ما علمي وعلمك في علم الله الا مثل ما نقص هذا العصفور من هذا البحر ، ثم خرجا من السفينة، فبينما هما يمشيان على الساحل إذ بصر الخضر غلاماً يلعب مع الغلمان، فأخذ الخضر رأسه بيده ، فاقتلعه بيده، فقتله.

فقال له موسى :(أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُّكْراً (٧٤) قال(قال أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لن تستطيع معي صبرا)(٧٥)قال وهذه أشد من الأولى: (قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْراً (٧٦) فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يريد أن ينقضَ) قال: مائل، فقال : الخضر بيده (فأقامه) فقال موسى: قومٌ أتيناهم فلم يطعمونا ولم يضيفونا .((لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً (٧٨)))

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : ((وددنا أن موسى كان صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما)). قال سعيد ابن جبير: فكان ابن عباس يقرأ: ((وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً)). وكان يقرأ: ((وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين)).

[٤]

ذكاء زديج وذكاء إياس القاضي

ونجد أن فولتير ـ وكلما ضعف نسيج الرواية ـ وأصبح قريباً من الحدث الذي لا يشد القارئ يأتي بحكاية عربية لإثارة اهتمام القارئ بالحدث الممل ويمكن أن نعطي نموذجين من هذه الحكايات. الأولى حكاية عربية تروي عن ذكاء القضاة العرب والثانية تروي عن ذكاء امرأة في محاولة استخراج عشيقها من السجن.

قال في كتاب الأذكياء عن الحكاية الاولى:

((استودع رجل رجلاً مالاً ثم طلبه فجحده فخاصمه الى إياس بن معاوية قال الطالب: إني دفعت مالاً إليه.قل: ومن حضر؟ قال دفعته في مكان كذا وكذا ولم يحضرنا أحد. قال : فأي شيء كان في ذلك الموضع. قال: شجرة: قال: فانطلق الى ذلك الموضع وانظر الشجرة فلعل الله يوضح لك هناك ما يتبين به حقك. لعلك دفنت مالك عند الشجرة ونسيت فتذكر إذا رأيت الشجرة. فمضى الرجل. قال إياس للمطلوب: إجلس حتى يرجع خصمك فجلس. وإياس يقضي وينظر اليه ساعة. ثم قال:

يا هذا أترى صاحبك بلغ موضع الشجرة التي ذكر؟ قال: لا.

قال : ياعدو الله إنك لخائن. قال : أقلني أقالك الله فأمر من يحتفظ به حتى جاء الرجل، فقال إياس: ((قد أقرّ لك بحقك فخذه)).

(الأذكياء ص ٦٦)

وترد الحكاية المشابهة عند فولتير في الفصل العاشر (الرق) حين يرى سيتوك بأن يكون زديج محاميه بإزاء دعوى اليهودي الذي أنكر مال التاجر والحكايتان لا تكادان تختلفان في العقدة إلا أن مكان (الديْن) كان عند (الشجرة) في الحكاية العربية وفي حكاية فولتير كان عند (الصخرة).

((ولم يكد سيتوك يصل الى مضارب القبيلة حتى استقضى يهودياً خمس مئة مثقال من الفضة، وهو دين كان اليهودي قد اقترضه منه أمام شاهدين، ولكن الشاهدين كانا قد فارقا الحياة، فالتوى اليهودي بالدين حامداً لله أن أتاح له هذه النعمة التي مكنته من أن يجحد دين رجل من العرب. فأفضى سيتوك بهمة هذا الى زديج الذي كان قد أصبح له مستشاراً. قال زديج: ((في أي مكان أقرضت مثاقيلك لهذا الكافر؟)) قال التاجر: ((على صخرة ضخمة قريباً من جبل أوريب)). قال زديج: ((وما أخص ما يمتاز به مدينك؟)) أجاب سيتوك: ((يمتاز بالغدر)). قال زديج: ((ولكني أسألك أنشيط هو أم كسل، أحذر هو أم أخرق)). قال سيتوك: ((هو بين الذين يتلوون بالدين أعظمهم حظاً من النشاط)). قال زديج: ((أتأذن أن أكون محاميك أمام القضاة؟)). ثم دعا اليهودي أمام المحكمة وتحدث الى القضاة على هذا النحو: ((يا وسائد العرش الذي يستقر عليه العدل إني أطلب الى هذا الرجل نيابة عن سيدي خمس مئة مثقال من الفضة قد التوى بها وأبى أن يؤديها)). قال القاضي: ((أعندك بينة؟)) قال زديج: ((لا ! لقد مات الشاهدان، ولكن هناك صخرة عريضة عدت عليها المثاقيل، فإذا أذنت المحكمة بحمل هذه الصخرة فقد أرجو أن تشهد لي وسنبقى نحن هنا حتى تحمل الصخرة. وسأرسل من يحملها على نفقة سيدي سيتوك)) قال القاضي: ((لا بأس)). وجعل ينظر في قضايا أخرى.

فلما كان آخر الجلسة قال لزديج: ((ألم تأت صخرتكم بعد؟)) فتضاحك اليهودي قائلاً: ((تستطيع عظمتكم أن تبقى في الجلسة الى غد دون أن تحضر الصخرة، فهي تقوم على بعد ستة أميال، ولا يستطيع أن يحولها عن مكانه أقل من خمسة عشر رجلاً)). فصاح زديج: ((ألم أقل لكم إن الصخرة ستشهد لي؟ فما دام هذا الرجل يعرف مكانها فهو يقر بأن المثاقيل قد عدّت عليها)). فبهت اليهودي واضطر آخر الأمر الى الاعتراف، وأمر القاضي بأن يشد هذا الرجل الى الصخرة ولا يقدم اليه طعام ولا شراب حتى يؤدي الدين. ومنذ ذلك الوقت أصبح العبد زديج والصخرة موضع ثقة وثناء في بلاد العرب)). (زديج ص ٣٩٧ ــ ٣٩٨)

[٥]

حيلة المرأة في الف ليلة وليلة وحيلة المونا في زديج

أما الحكاية الثانية القصيرة فإننا نجدها في إحدى مرويات ألف ليلة وليلة في حكاية السندباد البرّي وهي من حكايات الوزير السادس عن امرأة خدعت عدداً من رجال الدولة وحبستهم في خزانة ملابس. ونرى ان فولتير قد أوجز الحكاية الى الحد الأدنى وأعتقد ان فولتير تعمد ذلك لكي لا يتهم بأخذ العقدة من حكاية عربية وقد اصبح ألف ليلة وليلة معروفاً للقارئ والأوربي. وبذلك لقد مسّ العقدة العربية كما سنرى مساً رفيقاً ولكنه لم ينج من تأثيرها مطلقاً.

حكاية الوزير السادس في كيد النساء

الحكاية السادسة عشرة:

قال الوزير: بلغني أيها الملك، أن امرأة من بنات التجار كان لها زوج كثير الأسفار، فسافر زوجها الى بلاد بعيدة، وأطال الغيبة فزاد عليها الحال فعشقت غلاماً ظريفاً من أولاد التجار وكانت تحبه ويحبها محبة عظيمة، ففي بعض الايام تنازع الغلام مع رجل، فشكاه الرجل الى والي تلك البلد فسجنه، فبلغ خبره زوجة التاجر معشوقته، فطار عقلها عليه، فقامت ولبست أفخر ملبوسها، ومضت الى منزل الوالي، فسلّمت عليه، ودفعت له ورقة تذكر فيها أن الذي سجنته وحبسته هو أخي الذي تنازع مع فلان، والجماعة الذين شهدوا عليه، قد شهدوا باطلاً وقد سجن في سجنك، وهو مظلوم وليس عندي من يدخل عليّ ويقوم بحالي غيره، واسأل من فضل مولانا إطلاقه من السجن.

فلما قرأ الوالي الورقة ثم نظر إليها فعشقها وقال لها: أدخلي المنزل حتى أحضره بين يدي، ثم أرسله إليك فتأخذينه، فقالت له: يا مولانا ليس لي أحد إلا الله تعالى وانا امرأة غريبة، لا أقدر على دخول منزل أحد فقال لها الوالي: لا اطلقه لك حتى تدخلي المنزل واقضي حاجتي منك، فقالت له: إن أردت ذلك فلا بد أن تحضر عندي في منزلي، وتقعد وتنام وتستريح نهارك كله. فقال لها: وأين منزلك؟

فقالت له : في الموضع الفلاني، ثم خرجت من عنده وقد اشتعل قلب الوالي.

فلما خرجت دخلت على قاضي البلد وقالت له: يا سيدنا القاضي، قال لها: نعم، قالت له: أنظر في أمري وأجرك على الله، فقال لها: من ظلمك؟ قالت له: يا سيدي لي أخ وليس لي أحد غيره ، وهو الذي كلفني الخروج اليك. لأن الوالي قد سجنه وشهدوا عليه بالباطل أنه ظالم، وإنما أطلب منك أن تشفع لي عند الوالي، فلما نظرها القاضي عشقها، فقال لها: أدخلي المنزل عند الجواري واستريحي معنا ساعة، ونحن نرسل الى الوالي بأن يطلق اخاك ولو كنا نعرف الدراهم التي عليه كنا دفعناها، من عندنا لأجل قضاء حاجتك لأنك أعجبتنا من حسن كلامك، إن لم تدخلي منزلنا فاخرجي الى حال سبيلك، فقالت له: ان أردت ذلك يا مولانا فيكون عندي في منزلي أستر وأحسن من منزلكم، فإن فيه الجواري والخدم والداخل والخارج، وأنا امرأة ما أعرف شيئاً من الأمر لكن الضرورة تحوج، فقال لها القاضي: وأين منزلك؟ فقالت له: في الموضع الفلاني ، وواعدته على الذي وعدت فيه الوالي.

ثم خرجت من عند القاضي الى منزل الوزير، فرفعت اليه قصتها وشكت اليه ضرورة أخيها، وأنه سجنه الوالي، فراودها الوزير عن نفسها، وقال لها: تقضي حاجتنا منك، ونطلق لك أخاك، فقالت له: إن أردت فيكون عندي في منزلي فإنه أستر لي ولك، لأن المنزل ليس بعيداً ، وأنت تعرف ما نحتاج اليه من النظافة والظرافة، فقال لها الوزير: وأين منزلك؟ فقالت له: في الموضع الفلاني، وواعدته على ذلك اليوم، ثم خرجت من عنده الى ملك تلك المدينة ورفعت اليه قصتها وسألته إطلاق أخيها، فقال لها: من حبسه ؟ حبسه الوالي، فلما سمع الملك كلامها رشقته بسهام العشق في قلبه، فأمرها أن تدخل معه القصر حتى يرسل الى الوالي ويخلص أخاها، فقالت له: أيها الملك هذا امر يسهل عليك إما باختياري وإما قهرا عني، فإن كان الملك أراد ذلك مني فإنه من سعد حظي، ولكن هل جاء الى منزلي يشرفني بنقل خطواته الكرام كما قال الشاعر:

خليلي هل أبصرتما أو سمعتما

زيارة من جلّت مكارمه عندي

فقال لها الملك: لا نخالف لك أمراً ، فواعدته في اليوم الذي فيه غيره وعرفته منزلها.

وادرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح.

وفي الليلة التسعين بعد الخمسمائة[٥٩٠]

قالت: بلغني أيها الملك السعيد، أن المرأة لما أجابت الملك وعرّفته منزلها. وواعدته على ذلك اليوم الذي واعدت فيه الوالي والقاضي والوزير، ثم خرجت من عنده فجاءت الى رجل نجار، وقالت له: أريد منك ان تصنع لي خزانة بأربع طبقات : بعضها فوق بعض كل طبقة بباب يقفل عليها، واخبرني بقدر أجرتك فأعطيك، فقال لها: أربعة دنانير، وإن أنعمت عليّ أيتها السيدة المصونة بالوصال فهو الذي أريد، ولا آخذ منك شيئاً. فقالت له: ان كان ولا بد فاعمل لي خمس طبقات بأقفال، فقال: حسبّاً وكرامة. وواعدته أن يحضر لها الخزانة في ذلك اليوم بعينه، فقال لها النجار: يا سيدتي أقعدي حتى تأخذي حاجتك في هذه الساعة، وأنا بعد ذلك أجيء على مهلي، فقعدت عنده حتى عمل لها الخزانة بخمس طبقات.

وانصرفت الى منزلها، فوضعتها في المحل الذي فيه الجلوس، ثم إنها أخذت أربعة أثواب وحملتها الى الصباغ، فصبغ كل ثوب لوناً وكل لون خلاف الآخر، وأقبلت على تجهيز المأكل والمشروب والمشموم والفواكه والطيب.

فلما جاء يوم الميعاد لبست أفخر ملبوسها، وتزينت وتطيبت، ثم فرشت أنواع البسط الفاخرة، وقعدت تنتظر من يأتي وإذا بالقاضي دخل عليها قبل الجماعة، فلما رأته قامت واقفة على قدميها، وقبلت الارض بين يديه وأخذته وأجلسته على ذلك الفراش، ونامت معه ولاعبته، فأراد منها قضاء الحاجة، فقالت له: يا سيدي اخلع ثيابك وعمامتك والبس هذه الغلالة الصفراء، واجعل هذا القناع على رأسك حتى أحضر المأكول والمشروب ، وبعد ذلك تقضي حاجتك، فأخذت ثيابه وعمامته ولبس الغلالة والقناع : وإذا بطارق يطرق

الباب فقال لها القاضي: من هذا الذي يطرق الباب؟ فقالت له: هذا زوجي، فقال لها: وكيف العمل واين أروح أنا؟ فقالت له: لا تخف، فإني أدخلك هذه الخزانة، فقال لها: افعلي ما بدا لك، فأخذته من يده وأدخلته في الطبقة السفلى، واقفلت عليه، ثم إنها خرجت الى الباب وفتحته، واذا هو الوالي، فلما رأته قبلت الارض بين يديه وأخذته بيدها، وأجلسته على ذلك الفراش وقالت له: يا سيدي، إن الموضع موضعك والمحل محلك، وأنا جاريتك ومن بعض خدامك وأنت تقيم هذا النهار عندي، فاخلع ما عليك من الملبوس والبس هذا الثوب الأحمر، ثوب النوم، وقد جعلت على رأسه خلقاً من خرقة كانت عندها، فلما أخذت ثيابه أتت اليه في الفراش ولاعبته ولاعبها فلما مد يده اليها قالت له: يا مولانا هذا النهار نهارك، وما أحد يشاركك فيه ولكن من فضلك وإحسانك تكتب لي ورقة بإطلاق أخي من السجن حتى يطمئن خاطري، فقال لها: السمع والطاعة على الرأس والعين، وكتب كتاباً الى خازنداره يقول فيه: ساعة وصول هذه المكاتبة اليك تطلق فلاناً من غير إمهال ولا أهمال ولا تراجع حاملها بكلمة، ثم أقبلت تلاعبه على الفراش، واذا بطارق يطرق الباب فقال لها: من هذا؟ قالت زوجي، قال: كيف أعمل؟ فقالت له: ادخل هذه الخزانة حتى اصرفه واعود اليك، فأخذته في الطبقة الثانية، وقفلت عليه كل هذا والقاضي يسمع كلامها.

ثم خرجت الى الباب وفتحته، واذا هو الوزير قد أقبل، فلما رأته قبلت الارض بين يديه وتلقته وخدمته، وقالت له: يا سيدي لقد شرفتنا بقدومك في منزلنا يا مولانا فلا أعدمنا الله هذه الطلعة، ثم اجلسته على الفراش وقالت له: اخلع ثيابك وعمامتك والبس هذه التخفيفة، فخلع ما كان عليه وألبسته غلالة زرقاء وطرطوراً أحمر، فلما لبسها الوزير لاعبته على الفراش ولاعبها، وهو يريد قضاء الحاجة منها وهي تمنعه وتقول: يا سيدي هذا لا يفوتنا.

فبينما هما في الكلام، وإذا بطارق يطرق الباب فقال لها: من هذا؟ فقالت له: زوجي، فقال لها: كيف التدبير؟ فقالت: قم وادخل هذه الخزانة حتى أصرف زوجي واعود اليك ولا تخف، ثم انها أدخلته الطبقة الثالثة، وقفلت عليه وخرجت، ففتحت الباب وإذا هو الملك دخل، فلما رأته قبلت الارض بين يديه وأخذت بيده وأدخلته في صدر المكان وأجلسته على الفراش وقالت له: شرفتنا أيها الملك، ولو قدمنا لك الدنيا وما فيها ما تساوي خطوة من خطواتك الينا.

وأدرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح.

وفي الليلة الواحدة والتسعين بعد الخمسمائة (٥٩١)

قالت: بلغني أيها الملك السعيد، أن الملك لما دخل دار المرأة قالت له: لو أهدينا لك الدنيا وما فيها ما تساوي خطوة من خطواتك الينا، فلما جلس على الفراش قالت له: اعطني إذناً أكلمك كلمة واحدة، فقال لها: تكلمي مهما شئت، فقالت له: استرح يا سيدي واخلع ثيابك وعمامتك، وكانت ثيابه في ذلك الوقت تساوي ألف دينار، فلما خلعها ألبسته ثوباً خلقاً قيمته عشرة دراهم بلا زيادة، وأقبلت تؤانسه وتلاعبه، هذا كله والجماعة الذين في الخزانة يسمعون ما يحصل منهما، ولا يقدر أحد أن يتكلم، فلما مدّ الملك يده الى عنقها وأراد أن يقضي حاجته منها، قالت له: هذا الامر لا يفوتنا وقد كنت قبل الآن وعدت حضرتك بهذا المجلس، فلك عندي ما يسرّك، فبينما هما يتحدثان، واذا بطارق يطرق الباب فقال لها: من هذا؟ قالت له زوجي، فقال لها: اصرفيه عنا كرماً منا والا فاطلع اليه أصرفه قهراً. فقالت له: لا يكون ذلك يا مولانا بل اصبر حتى اصرفه بحسن معرفتي، فقال لها: وكيف افعل أنا، فأخذته وادخلته في الطبقة الرابعة وقفلت عليه، ثم خرجت الى الباب ففتحته واذا هو النجار.

فلما دخل وسلّم عليها قالت له: اي شيء هذه الخزائن التي عملتها؟ فقال لها: ما لها يا سيدتي؟ فقالت له: ان هذه الطبقة ضيقة، فقال لها: هذه واسعة، فقالت له: أدخل وانظرها، فإنها لا تسعك، فقال لها: هذه تسع أربعة، ثم دخل النجار، فلما دخل قفلت عليه الطبقة الخامسة، ثم انها قامت واخذت ورقة الوالي ومضت بها الى الخازندار، فلما أخذها قبلها واطلق لها الرجل عشيقها من الحبس فأخبرته بما فعلته فقال لها: وكيف تفعلين؟ قالت له: نخرج من هذه

المدينة الى مدينة اخرى وليس لنا بعد هذا الفعل اقامة هنا، ثم جهزوا ما كان عندهما وحملاه على الجمال وسافرا من ساعتهما الى مدينة اخرى، واما القوم فإنهم اقاموا في طبقات الخزانة ثلاثة أيام بلا أكل، فانحصروا لأن لهم ثلاثة ايام لم يبولوا، فبال النجار على رأس السلطان وبال السلطان على رأس الوزير وبال الوزير على رأس الوالي وبال الوالي على رأس القاضي فصاح القاضي وقال اي شيء هذه النجاسة؟ اما يكفينا ما نحن فيه حتى تبولوا علينا؟ فرفع الوالي صوته وقال: عظم الله اجرك ايها القاضي، فلما سمعه عرف أنه الوالي، ثم ان الوالي رفع صوته وقال: ما بال هذه النجاسة؟ فرفع الوزير صوته وقال: عظم الله اجرك ايها الوالي، فلما سمعه الوالي عرفه ثم سكت وكتم أمره، ثم إن الوزير قال: لعن الله هذه المرأة بما فعلت معنا أحضرت جميع أرباب الدولة عندها ما عدا الملك، فلما سمعه الملك قال لهم: اسكتوا فأنا أول من وقع في شبكة هذه العاهرة الفاجرة، فلما سمع النجار قولهم قال لهم: أنا أي شيء ذنبي، قد عملت لها خزانة بأربعة دنانير ذهباً وجئت أطلب الأجر فاحتالت عليّ وأدخلتني هذه الطبقة وأقفلتها عليّ، ثم إنهم صاروا يتحدثون مع بعضهم وسلّوا الملك بالحديث وأزالوا ما عنده من الانقباض.

فجاء جيران ذلك المنزل فرأوه خالياً، فقال بعضهم لبعض: بالامس كانت جارتنا زوجة فلان فيه، والآن لم نسمع في هذا الموضع صوت أحد ولا نرى فيه إنسياً فاكسروا هذه الابواب وانظروا حقيقة الامر لئلا يسمع الوالي او الملك فيسجننا، فنكون نادمين على أمر لم نفعله قبل ذلك، ثم ان الجيران كسروا الابواب ودخلوا فرأوا خزانة من خشب ووجدوا رجالاً تئن من الجوع والعطش، فقالوا لبعضهم هل يوجد جني في هذه الخزانة؟ فقال واحد منهم: نجمع لها حطباً ونحرقها بالنار فصاح عليهم القاضي وقال: لا تفعلوا.

وادرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح.

وفي الليلة الثانية والتسعين بعد الخمسمائة[٥٩٢]

قالت بلغني أيها الملك السعيد أن الجيران لما أرادوا أن يحملوا الحطب ويحرقوا الخزانة صاح عليهم القاضي وقال: لاتفعلوا ذلك، فقال الجيران لبعضهم: ان الجن يتصورون ويتكلمون بكلام الانس، فلما سمعهم القاضي قرأ شيئاً من القرآن العظيم، ثم قال للجيران: أدنوا من الخزانة التي نحن فيها، فلما دنوا منها قال لهم: أنا فلان ومعي فلان ونحن هنا جماعة، فقال الجيران للقاضي: ومن جاء بك هنا؟ فاعلمهم بالخبر من أوله الى آخره، فأحضروا لهم نجاراً، ففتح للقاضي خزانته وكذلك الوالي والوزير والملك والنجار وكل منهم بالملبوس الذي عليه.

فلما طلعوا نظر بعضهم لبعض، وصار كل واحد منهم يضحك على الآخر، ثم انهم خرجوا وطلبوا المرأة فلم يقفوا لها على خبر، وقد أخذت جميع ماكان عليهم، فأرسل كل منهم الى جماعته يطلب ثياباً، فأحضروا لهم ملبوساً، ثم خرجوا مستورين به على الناس، فانظر يا مولانا الملك هذه المكيدة التي فعلتها المرأة مع هؤلاء القوم.

وادرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح .

[الف ليلة وليلة، الليالي ٥٨٩ - ٥٩٣]

وتدور حكاية فولتير أيضاً حول خلاص زديج من العقاب ومحاولة (ألمونا) الأرملة الشابة إغراء عدد من أهل النفوذ لإطلاق سراحه بالحيلة وبالفضيحة التي اعدتها لهؤلاء الكهنة بعد أن أحضرت القضاة ليشهدوا عل ذلك. قال:

((لو علموا ان لزديج من المال ما يعوض عليهم ثيابهم، ولكنهم حين انتهى بهم الأمر الى أقصاه اكتفوا بالحكم عليه أن يحرق في نار هادئة. وقد جزع سيتوك وأنفق ما كان يملك من جهد لينقذ صديقه، ولكنه أكره على الصمت إكراهاً، هنالك أزمعت الارملة الشابة ألمونا أن تنقذه، وكانت قد أحبت الحياة بفضل زديج، فأرادت أن تعصمه من النار التي بين لها ما فيها من الظلم، فأدارت رأيها في رأسها دون أن تتحدث به الى أحد، وكان مقرراً أن يحرق زديج من غده، فلم يكن أمام الأرملة الاالليل لإنقاذه. وإليك الخطة التي دبرتها في رحمة ورفق وحذر.

تعطرت وازيّنت حتى جعلت جمالها ساحراً فتاناً، ثم طلبت لقاء خاصاً الى رئيس كهنة النجوم. فلما مثلت أمام هذا الشيخ الجليل

قالت له: ((أيها الابن البكر للدب الاعظم يا اخا الثور، وابن عم الكلب الأكبر ــ وكانت هذه القاب رئيس الكهنة ــ لقد أقبلت افضي اليك بذات نفسي. إني لمشفقة أن أكون قد وقعت في خطيئة عظيمة حين لم احرق نفسي في اثر زوجي العزيز وعلى ماذا أردت أن ابقي جسم هالك قد أخذت فيه السن!)) قالت ذلك وهي تخرج من كمها الحريري الطويل ذراعها العارية ذات الصورة الرائعة والبياض الخلاب، قالت: ((أنظر ما أهون هذا وما أقل خطره!)) ووجد زعيم الكهنة في دخيلة نفسه ان هذا شيء عظيم الخطر، قالت ذلك عيناه وأكد ذلك فمه فقد اقسم انه لم ير قط في حياته أجمل من هذه الذراع. قالت الارملة ((واحسرتاه! لعل الذراع أن تكون خيراً من سائر الجسم، ولكنك توافقني على ان النحر لم يكن خليقاً بعنايتي)). ثم اظهرت اجمل ثدي صنعته الطبيعة لو قرن اليه زر من الورد على تفاحة من العاج لأذى بها، ولو قرنت اليه الحملان بعد غسلها لظهرت بالقياس اليه صفراء مشبعة بالسمرة. هذا النحر، وهاتان العينان الكبيرتان الفاترتان المشرقتان بنار رقيقة، وهذان الخدان اللذان يزدهيان بأجمل الأرجوان قد خالطه بياض اللبن النقي وأنفها الذي لم يكن كبرج جبل لبنان، وشفتاها اللتان كانتا كطرفي محارة من مرجان تضمر اجمل ما في بحر العرب من اللآلئ[1]، كل هذا مجتمعاً أشعر الشيخ بأنه ابن عشرين فأعلن اليها حبه متلعثما. ولما رأته ألمونا ملتهباً سألته العفو عن زديج قال: ((واحسرتاه! أيتها السيدة الحسناء لو اجبتك الى ما تطلبين لما أغنى عفوي عنه شيئاً. فقد يجب أن يمضي هذا العفو ثلاثة آخرون من الزملاء)). قالت ألمونا: ((فامض أنت)). قال الكاهن: ((مع السرور بشرط أن يكون عطفك ثمناً لعفوي)). قالت ألمونا: ((إنك لتغلو في تشريفي، فتفضل بزيارتي اذا غربت الشمس واشرقت في الافق النجمة شيت، فستجدني على ايوان وردي اللون، وستصنع بخادمك ما تشاء)). ثم خرجت ومعها الامضاء، وتركت الشيخ يصرعه الحب ويخيفه الشك في قوته، وأنفق سائر اليوم في حمامه، واحتسى شراباً مزاجه من قرفة سيلان وبهار تيدوروترنات، وانتظر وقد كاد يفقد الصبر أن تظهر النجمة شيت في الافق.

وفي اثناء ذلك مضت ألمونا الحسناء فلقيت الكاهن الثاني، فأكد لها أن الشمس والقمر وكل ما في السماء من نجوم ليست الا ناراً موهومة بالقياس الى سحرها. فطلبت اليه العفو نفسه، وطلب اليها ان تؤدي ثمنه، فأظهرت الاذعان وضربت موعداً للكاهن الثاني حين تشرق النجمة الجنيب. ثم مضت الى الكاهن الثالث والى الكاهن الرابع، ظافرة دائماً بالإمضاء، ضاربة موعداً من نجم الى نجم. ثم طلبت الى القضاة ان يلموا بدارها لأمر ذي بال. فلما حضروا أظهرت لهم الاسماء الاربعة. وانبأتهم بأي ثمن باع الكهنة عفوهم عن زديج. واقبل كل واحد من الكهنة في موعده. ودهش كل واحد منهم حين رأى زملاءه وبنوع خاص حين رأى القضاة الذين تبينوا خزيهم واصحابه. وكذلك نجا زديج، أما سيتوك فقد فتنته مهارة ألمونا، فاتخذها له زوجاً)). (زديج ٤٠٤–٥٠٤)

وفي ختام هذا البحث يظهر ما يدين به فولتير للأدب الشرقي في بعث شهرته ولعل ما فيه من نقد وسخرية بالحياة كان خلف عذاب فولتير ومعاناته وهذا ثمن خلود الأديب. ولا بد دون الشهد من إبر النحل.

الهوامش

(١) كان يعيش في بابل لذلك الوقت رجل يسمى أرتو وكان يداوي الفالج ويتقيه بتمائم تعلق في العنق.

(٢) قصص العرب ١/١٢٤ (عن مجمع الامثال ١/١٥) والمسعودي: مروج الذهب ٢/١١٣ تحـ. محيي الدين عبد الحميد ط٢ قاهرة ١٣٧٧–١٩٥٨ (وهي اقدم رواية للقصة) ثمرات الاوراق ص ١٧٤ والاذكياء ص ٩١–٩٢ وبلوغ الأدب ٣/٢٦٤.

(٣) حديث موسى بن عمران النبي والخضر حديث صحيح اخرجه البخاري (١٢٢،٤٧٢٥، ٣٤٠٠)، ومسلم (الفضائل/ ١٧٤)، والترمذي(٣١٤٩) ، وابن حبان (٦١٧٨ الإحسان) من حديث عبد الله بن عباس.

(٤) تعريض في هذا الوصف كله بعض ما في نشيد الاناشيد.

ملاحظة: اورد المترجم هذا التعليق وارجعه الى التوراة ولم يدرك المترجم كل هذا الأثر العربي في هذا الكتاب. فقد رأى المترجم الشعرة في عين فولتير ولم ير الخشبة في عينه.

المصادر والمراجع:

المصادر:

١. ألف ليلة وليلة ، بيروت د. ت .

٢. قصص الانبياء للإمام أبي الفدا، اسماعيل ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي. دار الفجر للتراث. القاهرة ط١ ـ ١٩٨٠.

٣. كتاب الاذكياء لابن الجوزي، دار الآفاق، بيروت١٩٧٩.

المراجع

٤. أرض الغيلان (ثلاث مسرحيات عراقية). د. داود سلوم، نشر مكتبة الأندلس، بيروت ١٩٧٠.

٥. زديج أو القضاء: فولتير. ترجمة طه حسين القاهرة. (نشر في مجلة الكاتب المصري، العدد ٢٣/ أغسطس (آب) ١٩٤٧.

٦. زهر الربيع: السيد نعمة الله الجزائري ط٥ طهران ١٤٢٧ هـ.

٧. غرائب النساء. سيد صديق عبد الفتاح . مكتبة الشرق الجديد بغداد ١٩٨٤.

٨. مقالات في الادب المقارن التطبيقي د. داود سلوم. دار الشؤون الثقافية للنشر، بغداد ١٩٨٤.

٩. النظرات : لمصطفى المنفلوطي. دار نهضة لبنان للنشر، بيروت . د. ت.

أبو سعيد السجستاني: عالم في الفلك والهندسة

احمد محمد جواد الحكيم

لا نعرف عن حياته الكثير، كتاريخ ميلاده وأماكن إقامته ورحلاته، كذلك لا نعلم من هم أساتذته، فضلاً أن تاريخ وفاته لم يتفق عليه، لأن كُتب التاريخ و الفهارس المشهورة لم تذكر عنه إلا النزر اليسير. لذلك فإنه لم يتمتع بالشهرة الواسعة، مع أنه خلّف لنا مؤلفات هامة في الفلك والنجوم والهندسة، لكنها لم تُدرس لحد الآن دراسة كافية، فمعظمها لا يزال مغموراً في مختلف مكتبات العالم.

إسمه ونسبته وحياته:

هو أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل، أما نسبه فقد ذكر بصور مختلفة كالسجسستاني والسجزي، وحرف أحياناً إلى السنجري أو السنجاري أو السنجري. كل ذلك نسبة إلى سجستان التي ولد فيها. وسجستان هذه تقع شرق إيران بينها وبين أفغانستان. وجاء في دائرة المعارف الإسلامية أن سجستان أوسيستان (من سكستانة أرض السكاي)، وتسمى أيضاً تيمروز " الظهر" وهي بلاد الجنوب أي جنوب خراسان[1] . أما سجز فيقول ياقوت الحموي عنها اسم لسجستان البلد المعروف في أطراف خراسان والنسبة إليها سجزي وقد نسب إليها خلق كثير من الأئمة والرواة والأدباء واكثر أهل سجستان ينسبون هكذا، وإن سجستان ناحية كبيرة وولاية واسعة واصلها سكستان لأنها بلدة الجند[2].

أما تواريخ ميلاده ووفاته فهي الأخرى متباينة، منهم من ذكر تاريخ وفاته دون ذكر لتاريخ ميلاده، وفي هذا النطاق هناك ثلاث روايات حول وفاته. الأولى هي ان وفاة السجستاني في ٤١٥ هـ وذلك حسب ما ذكره عمر فروخ[3] وعادل أنبوبا[4] وعلي عبد الله الدفاع[5] وكذلك ذكر التاريخ ذاته في كتاب " الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدمين ومعاصري البيروني" الذي طبع في حيدر آباد الهند عام ١٩٤٨م في بداية رسالته في الشكل القطاع[6]. بيد أنهم لم يحددوا تاريخ ميلاده غير أن أحمد سليم سعيدان[7] يحدده في ٣٤٠ هـ إضافة إلى تاريخ وفاته نفسه المذكور اعلاه. والرواية الثانية هي أن السجستاني توفي عام ٤١٦ هـ ـ ١٠٢٥م حسب كارادي فو[8] وكنيدي[9] (kennedy) الذي يذكر تاريخ ميلاده أيضاً عام ٩٥٠م. والرواية الثالثة هي أنه توفي عام ٤٧٧هـ حسب البغدادي[10] حاجي خليفة[11] والزركلي[12] وكحالة[13] الذي يذكر انه السنجري والسجزي، دون ذكر لتاريخ ميلاده. كما أن الطهراني[14] في الذريعة لايؤكد تاريخ وفاة السجستاني في عام ٤٧٧ هـ كما جاء في هدية العارفين فيقول إنه كان حياً

في سنتي ٣٥٨ ـ ٣٦٠هـ والمقصود هنا أنه لا يمكن أن يستمر بهذا العمر الطويل. ولابد أن نشير هنا أن بروكلمان لم يحدد ميلاده ووفاته وإنما حدد عصره فيقول: لقد تحدد عصر أبي سعيد أحمد بن محمد ابن عبد الجليل السجزي (الذي حرف إلى السنجاري في مخطوطة باريس رقم ٦٦٨٦) عن طريق مخطوطة باريس ٢٤٥٧ التي نقلت من مخطوطة كتبها بخطه في عام ٣٥٨هـ / ٩٦٩م، وربما كان شاباً آنذاك كما تحدد ذلك بطريقة المؤلف "في تحصيل إيقاع النسبة المؤلفة الاثني عشر في الشكل القطاع المسطح بدرجة واحدة وكيفية الأصل الذي تتولد منه هذه الأوجه" الذي ألفه سنة ٣٨٩ هـ / ٩٩٩م[١٥].

وفي هذا السياق هناك من يعتقد بوجود عالمين مختلفين لذا يرى موريس شربل في موسوعته علماء الرياضيات أن هناك عالمين مختلفين أحدهما أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي المتوفى في عام ٤٧٧هـ، والآخر أبو سعيد بن محمد بن عبد الجليل الجزي وذكره تحت عنوان أبو سعيد السجستاني المتوفى في ٤١٥ هـ ـ ١٠٢٤م[١٦].

وبعد هذا الإسهاب في ميلاده ووفاته فإننا نرى أن هناك عالماً واحداً باسم أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي أو السجستاني الذي عاش في المدة بين ٣٤٠ ـ ٤١٥هـ يؤكد ذلك قول البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠) عن السجزي أنه معاصر له وذلك في كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية حيث يقول " سمعت أبا سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي المهندس يحكي عن قدماء سجستان يسمون هذه الشهور (الشهور الفارسية) بأسماء أخر..."[١٧].

أما عن سيرة حياته، فلم نحصل عنها لحد الآن أي معلومات هامة وكل مانعرفه أنه عمل في شيراز التي كانت تعد من أكبر المراكز العلمية في إيران. زمن عضد الدولة أبو شجاع فناخسرو (٣٢٤ ـ ٣٧٢هـ) أعظم ملوك البويهيين وأكثرهم تشجيعاً للعلم، وكان السجستاني من أشهر مصممي الآلات. كما كان يطلق أيضاً عليه أبو سعيد المنجم. ووصل إلينا كثير من مؤلفاته وإن لم يكتب عنه من القدماء أحد كما يقول بروكلمان. كما إنه أهدى بعض مؤلفاته: كتاب تركيب الأفلاك: إلى عضد الدولة كما هي العادة في ذلك الزمن.

انجازاته وإبداعاته:

يقول عمر فروخ عن السجستاني إنه من ذوي المكانة الرفيعة في تاريخ علم الفلك" ويذكر عادل أنبوبا ايضاً.. يقر رجال العلم بفضله فلم يغفلوا أن يدعوه في عداد الفلكيين الذين حضروا الرصيد العضدي بشيراز في سنة ٣٥٩هـ. ويشهد على عنايته بالعلوم الرياضية مجموعة ثمينة من المخطوطات كتبها بخط يده بشيراز في و٣٥٨هـ وقد ثبت في وجه الحدثان على مر الأجيال وتجدها اليوم درة فريدة في المكتبة الوطنية في باريس في مجموعة ٢٤٥٧". كما أن فوبكه أول من اطلع على المجموعة في القرن التاسع عشر وأفاد بأن الأوراق من ١٠ إلى ١٩٢ هي بخط ناسخ واحد. ويدعم هذا الرأي ويثبته مقابل صور الصفحات المأخوذة عن المخطوط. كما أن أعمال السجستاني التي عددها ٣٧ عملاً حسب ماذكرها بروكلمان و ٧٢ عملاً حسب ماذكرها

زهير حمدان [٨] في موسوعته أعلام الحضارة العربية الإسلامية تمثل المكانة الرئيسة في النشاط العلمي وتتوزع غالبيتها في الهندسة والفلك والنجوم وعمل الإسطرلاب وصناعته.

ويمكن تحديد المحاور الهامة في أبحاثه بما يأتي: العمل بطريقة الهندسة الجبرية، إشتهاره بدراسة قطوع المخروط وتقاطعها مع الدوائر وتثليث الزاوية وتسبيع الدائرة ودراسة قطاعات المخروط المسمى Equilateral Hyperbola أضافة إلى أرائه حول الخطين اللذين يقربان ولا يلتقيان.

وقد نشر كارل شوي (carls choy) في عام ١٩٢٦ في مجلة إزيس (Isis) بحوث السجستاني في تثليث الزاوية وفي إنشاء المسبع المنتظم [٩]، الأمر الذي يزيد في أهمية أعماله.

الهندسة الجبرية:

تحتوي رسالة السجستاني "في مساحة الأكر بالأكر" المحفوظة في مكتبة باريس الوطنية ٢٤٥٧ رقم ٤٦ على أفكار هامة في الهندسة. وقد قام الطاجيكي المسلم رجب صفاروف من الكلية الشرقية في لينينغراد (سابقاً) بدراسة هذه المقالة. نذكر الفقرة الثانية منها: كل كرة يقع على قطرها كرتان متماستان ومماستان للكرة العظمى على الكرتين مساو ثلاث مجسمات متساويات يحيط بكل واحد منها قطر الكرة العظمى وقطر الكرتين". ومن هنا فإن أدلة السجستاني توصلنا في النهاية إلى معادلة جبرية هي مكعب مقدار ذي حدين وقد تكون هذه المعادلة بسيطة وأولية الآن لكنها كانت صعبة آنذاك غير أنها ساعدت على ظهور ما يطلق عليه الآن الهندسة الجبرية، ولذا يكون السجستاني قد أكد براهينه بلغة الهندسة الجبرية بالذات. ومن المعلوم أن البحث في النظائر الهندسية للمتطابقات الجبرية ليس بهذه السهولة. وفي هذا السياق تعرفت أوروبا على هذه المتطابقات في النصف الأول من القرن السادس عشر بفضل عالم الرياضيات الألماني الجنسية التشيكي الأصل، ك. رودولف، الذي قسم الكرة على ثمانية أقسام لهذا الغرض. وعند مقارنة طريقته بطريقة السجستاني يمكن بسهولة ملاحظة رفع المستوى عند الأخير. بل الأكثر من هذا أن تقسيم رودولف للكرة كان معروفاً لدى السجستاني وتحدث عنه في الفقرة الثالثة من مقالته" في مساحة الأكر بالأكر".

إسهامه في تثليث الزاوية وتسبيع الدائرة:

إن تثليث الزاوية وتسبيع الدائرة واستخراج خطين بين خطين زاد في انتباه المهندسين للقطوع المخروطية والدعاوي المهمة الناتجة عن استعمالاتها. وقد كان موضوع تثليث الزاوية لايزال يجتذب محبي هندسة إقليدس من طلبة المدارس، إذ يُخيل إليهم أن باستطاعتهم تقسيم الزاوية بالمسطرة والفرجار على ثلاثة أقسام متساوية مثلما قسمها إقليدس على قسمين متساويين، ولكن اهتمام رياضيي الإسلام بهذا الأمر لم يكن لمجرد المتعة الهندسية فحسب فقد فرض الموضوع نفسه على أفكارهم في أكثر من مناسبة: فرض نفسه كلما حاولوا حل معادلة تكعيبية، وفرض نفسه في تطويرهم لعلم المثلثات غير أن تثليث الزاوية استعصى على الحل فكان لابد من اتباع طرق غير طرق إقليدس،

من أجل ذلك فكروا بالقطوع المخروطية ووجدوا الحل عن طريق القطع الزائد. ومن أول الذين اهتم بذلك هو السجستاني حيث له رسالة في هذا الأمر وهي "رسالة في قسمة الزاوية المستقيمة الخطين بثلاثة أقسام متساوية"، ومنها نسخة في ليدن والقاهرة.

وقد استخدم في تثليث الزاوية تقاطع الدائرة والقطع الزائد. ولابد أن نشير بأن التثليث كان من القضايا التي يتبارى بها المهندسون في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وبدء الخامس كما يقول عادل أنبوبا ويمضي بالقول فكتب القوهي في التثليث والصاغاني والسجزي. وللسجزي رسالة ثانية جامعة لا يقدر ثمنها (ليدن) وهي مهداة إلى شيخ جليل سقط اسمه في النسخ وقد جمع فيها السجزي طرقاً كثيرة لمن سبقه ومن عاصره منهم ثابت بن قره والقوهي وأبو الحسن الشمسي والصاغاني والبيروني، أضاف إليها إبتكاراته العديدة.

ومن الأمور الهامة التي اشتغل بها السجستاني هي تسبيع الدائرة. إي إنشاء مسبع متساوي الأضلاع داخل دائرة باستعمال المسطرة والبركار وذلك بتقاطع خطوط مستقيمة ودوائر. وهي من القضايا المستعصية التي ورثها العرب عن اليونانين، وهي قضية مستحيلة غير أنه لم يكن في وسع القدامى أن يبرهنوا على استحالتها لقصور العلم في أيامهم. ويقول عادل أنبوبا إن أول من أقدم على عمل المسبع بشئ من النجاح هو أبو الجود ابن الليث وذلك قبل ٣٥٨هـ بمدة يسيرة وقد لاح له أنه توصل إلى التسبيع بأربع مقدمات من أصول إقليدس ذكرها السجزي نقلاً عن رسالة "كتاب عمل المسبع في الدائرة وقسمة الزاوية المستقيمة بثلاث أقسام متساوية" نسختها الخطية في استنبول والقاهرة. ولابد أن نشير أنه في منتصف القرن الرابع الهجري نهض أربعة من جلة المهندسين يتبارون في تسبيع الدائرة وهم: أبو الجود محمد بن الليث وأبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي وأبو سهل ويجن بن رستم القوهي وأبو حامد أحمد بن حمد بن الحسين الصاغاني كما أسهم معهم بنجاح أبو العلا بن سهل. ومما يذكر أن عادل أنبوبا قام بدراسة رسائلهم في هذا الشأن ونشرها في مجلة تاريخ العلوم العربية عام ١٩٧٧م.

رسالته في الشكل القطاع:

نشرت هذه الرسالة في حيدر آباد عام ١٩٤٨م نسخة منها في دمشق. وقد قام برغرن (berrggren)من جامعةsimman fraser في كندا بدراسة هذه الرسالة ونشرت في مجلة تاريخ العلوم العربية في معهد التراث بحلب عام ١٩٨١م مع ملخص باللغة العربية[١٠]وتحتوي هذه الرسالة على معالجة لنظرية القطاع في الهندسة حسب نظرية بطليموس وتحتوي هذه على اثنتي عشرة قضية هندسية. وإن الجديد في رسالته هو الشرح المفصل لطريقة بطليموس في حل كل واحدة من هذه القضايا لنظرية القطاع الكروي ويبدل السجزي الأوتار التي استعملها بطليموس بالجيوب. في حين كان كان بطليموس فلكياً مهتماً بإعطاء الفلكيين الآخرين أداة لعملهم، نرى أن السجزي يعطي المعالجة الرياضية المتقنة بكامل الموضوع أهمية كبيرة ووفق طريقة

موحدة بشكل اساس وذلك من أجل تشكيل نظام رياضي في علم المثلثات. وتم نسخ هذه الرسالة في الموصل في محرم سنة ٦٣٢هـ، ومما يزيد في أهميتها أن البيروني قد علق عليها، فيذكر علي عبد الله الدفاع، أنه من المؤلفات العلمية التي علق عليها البيروني والتي كان لها التأثير الكبير في ابتكاراته الرياضية هي رسالة في الشكل القطاع للعلامة أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي وعادة مايورد البيروني اسم السجزي مقررنا بلقب العلامة[٢١].

الخطان اللذان يقربان ولا يلتقيان:

لقد أشرنا إلى أن خصائص القطع الزائد تستعمل في تثليث الزاوية، غير أن القطع الزائد نفسه يستحق الدراسة بسبب أنه يقارب خطين مستقيم الدراسة بسبب أنه يقارب خطين مستقيمن ولايلاقيهما مهما امتد، ذلك هو خط الاقتراب وهو أحد مواضيع كتاب أبو لونيوس (القسطوع المخروطية) الذي ترجمه العرب في زمن المأمون باسم المخروطات وعالجه السجستاني معالجة رائعة. ويقول رشدي راشد[٢٢][٢٣] إن مسألة الخطين اللذين يقربان ولا يلتقيان ، أثارت مشكلة فلسفية كانت من نتيجتها إبداع نظرية لتصنيف القضايا الرياضية. ففي تلك العصور السابقة لم تكن متوفرة وسائل التحليل: من مفاهيم الحد والدالة المتصلة إلخ. فقد قام السجستاني من خلال تأمله في هذه المسألة بطرح المشكلة الفلسفية التالية: ما هي علاقة الفهم أو التصور بالبرهان..؟ هل هناك برهان على كل ما يمكن أن نتصوره؟ وهل يمكن أن نتصور كل مايمكن برهانه؟ كانت هذه إحدى المشاكل الأساس في تاريخ الفلسفة حتى القرن الثامن عشر الميلادي وكانت إحدى المشاكل التي شغلت ديكارت. وحتى يجيب السجستاني عن هذا السؤال وضع تصنيفاً للمفاهيم الرياضية يفيد بأن هناك: مايمكن أن نتصوره عن طريق المبادئ الفلسفية دون الحاجة إلى برهان، ومايمكن أن نتصوره مع بداية البرهان، وما لايمكن تصوره إلا عندما يتم البرهان عليه، وما لايتصور وإن تم البرهان عليه مثل القضية السابقة.

وعند الدخول في تفاصيل تصنيف كهذا فإنه يمكن إيجاد مناقشة عميقة وهامة تأخذ الكثير من أمثلة رياضيات هذا العصر كمسألة اللانهاية. كما أن للسجستاني رسالة في هذا الشأن "عن صلة القطع الزائد بخطوطه المقاربة من الكتاب الخامس للمخروطات "نسخته الخطية في ليدن، نسختة الخطية في ليدن. وأخيراً على الرغم من أن معرفة أصول الرياضيات التي خلفها العلماء العرب و المسلمون في العصر الوسيط مستحيلة قبل معرفة النصوص التي خلفوها معرفة كاملة وجيدة، وكثيراً مايتحول السؤال عن هذه الأصول إلى سؤال عن الأصالة الذي لا يمكن حسمه إن يكن لأسباب نظرية ففي الأقل يكون معرفتنا بتاريخ الرياضيات عند العرب مازالت جزئية[٢٤] وفي هذا السياق يتمتع عالمنا السجستاني بالأمانة العلمية على الرغم من التشكيك الذي جاءه من بعض معاصريه أثناء واقعة تسبيع الدائرة. لكن ذلك يمكن دحضه من بعض الشواهد، كما يذكرها عادل أنبوبا، التي يمكن إنجازها؛ إنه قام بكتابة رسائل بعض معاصريه بخط يده ولا يدعي لنفسه ابتداع بعض النتائج الرياضية بل ينسبها لاصحابها، ودفاعه عن أرخميدس عندما تعرض لهجوم من قبل بعض

معاصري السجستاني.وبعد كل ذلك فإن السجستاني ترك جهوداً جديرة بالتنقيب، حيث تبوأ في عصره، مكانة علمية تجعله حرياً بالدرس.

.الهوامش

١)الشنتاوي، أحمد وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٠، المجلد الحادي عشر، ص ٢٨٢.

٢) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ج٣، ص٢١٤

٣) فروخ، عمر، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٥، ص١٧٢.

٤) انبوبا، عادل، تسبيع الدائرة، مجلة تاريخ العلوم العربية، المجلد الأول، العدد الثاني، حلب معهد التراث العلمي، ١٩٧٧، ص٨٢.

٥) الدفاع، علي عبد الله، العلوم البحتة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٠٨٣، ص ٤١٨.

٦) الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدمين ومعاصري البيروني، حيدر آباد، الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨.

٧)سعيدان، أحمد سليم، تثليث الزاوية في العصور الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الثامن والعشرون، ج١، ١٩٨٤،ص ١٠٠.

٨) أرنولد، توماس، تراث الإسلام، ترجمة جرجس فتح الله، الموصل، المطبعة العصرية، ١٩٥٤، ص٥٨٦.

٩) kennedy,E.s studies in the Islamic Exact sciences,Beirut,American university of Beirut, 1983, p 310

١٠) البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٥١، المجلد الأول، ص٨٠.

١١) خليفة، حاجي، كشف الظنون، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢، المجلد الأول، ص ١٨.

١٢) الزركلي، خير الدين، الأعلام ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦، المجلد الأول، ص٢١٣.

١٣) كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠، ج٢، ص١١٥.

١٤) الطهراني، آقا بزرك، الذريعة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٣، ط٢، ج ٢١، ص ٢٥٩.

١٥) بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار وآخرون، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، القسم الثاني٣ــ٤، ص١٨٥.

١٦) شربل، مورب

١٦) شربل، موريس، موسوعة علماء الرياضيات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١، ص٢٥٥، ٢٥٣.

١٧) البيروني، أبو الريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية، بيروت دار صادر، ١٩٧٥، ص ٤٢.

١٨) حميدان، زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، دمشق، وزارة الثقافة ١٩٩٥، ص ١١٩.

١٩) طوقان، قدري حافظ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، ط٢، القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٩٥٤، ص٢٤٢.

٢٠) برغن، ج.ل، الشكل القطاع للسجزي، مجلة تاريخ العلوم العربية، حلب معهد التراث العلمي، ١٩٨١، مجلد٥، عدد١، ص١١٩.

٢١) الدفاع، علي عبد الله، مصدر سابق، ٤١٨.

٢٢) لقاء مع رشدي راشد، أجرته مجلة الصفر، المجلد الثاني، العدد ١٢، ص ٣٩.

٢٣) راشد، رشدي، في الرياضيات وفلسفتها عند العرب، ترجمة وتقديم يمنى طريف الخولي، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٤، ص ٥٥.

٢٤) المغربي، السموءل، الباهر في الجبر، تحقيق صلاح أحمد ورشدي راشد، دمشق وزارة التعليم العالي، ١٩٧٢، ص١

أصالة البحث النفسي عند ابن رشد وبعض من أسباب نكبتهِ

عجيل نعيم جابر

كان ابن رشد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥هـ) ظاهرة فكرية نادرة شغلت معاصريه ودارسيه كثيراً. لقد فكر كثيراً وكتبَ كثيراً ولخص وشرحَ وأوضح واضافَ (ابدعَ) أموراً مهمة في الفكر الفلسفي الوسيط حتى إنك لتشك هل هذا المتكلم هو ارسطو أم ابن رشد؟ فقد كانا ظاهرة غير قابلة للافتراق. لقد كان ابن رشد من المتأثرين بأرسطو طول حياته، وقد تناول معظم كتبه بالدرس والتحليل والإبانة وهذا أمرٌ غير خافٍ عن أصحاب المعرفة وهوإبداع لا يخلو من اصالة. فالاستيعابُ أهم ركائز القوة الذهنية، ومثالٌ للفكر المستنير وقوة البصيرة العقلية النافذة الى أعماق النصوص، وهو اسلوب الحكماء والفلاسفة على مر العصور...

وابن رشد شغل دارسيه وغيرهم من العاملين في حقل المعرفة كثيراً وقد ذهب كثيرٌ منهم في تفسير نكبته من قبل المنصور الموحدي (حاكم دولة الموحدين) مذاهبَ شتى. وقد وقعت هذه النكبة عام ٥٩٣هـ بنفيه الى (اليسانه) ومُنع الناس من الاتصال به، واهيج العامة عليه حتى قيلت بعضُ قصائد في ذمه وهجوه[١]. وقد أُخرج مرات مجروراً من المسجد هو وابنهُ وقد منع من أداء الصلاة فيه. ليسَ ذلك بسبب كفر صريح أو تجديف على معتقد، أو إشهار زندقة وغير ذلك من الأمور التي تستحق هذا العقاب وهذا التشهير. وقد خاض في تفسير نكبتهِ مؤرخو عصرهِ وما بعدهُ وكتابٌ محدثون كثيرون[٢] من أصحاب النظر والفكر التحليلي علّهم يعثرون على أسباب وجيهة مرضية لهذه النكبة وصار الجدلُ حولها والآراء المتباينة في ذلك أمراً يشوبهُ كثير من الغموض والتخريجات منها القائمُ على نصوص لابن رشد مفسرةً خطأً لينالَ بها عقابهُ ويتم عزله عن مركز القوة والتأثير والاستشارة. ومنها ما كان إجتهاداً قائماً على نصوص مؤلفة أو مستنتجة لابن رشد حول الأنظمة السياسية وكيفية نشأة الدساتير وأنواع الحكم ودعوة ابن رشد الى اتجاهات تباين النظم السياسية القائمة آنذاك، أو وجود دعوات تُنصف المرأة وأخرى تدعو الى (تكافؤ الفرص) بالتعبير المعاصر أو أساليب من العدل غير مألوفة في تلك الأزمنة)[٣].

لقد أثار العبيدي جدلاً كبيراً عند ترجمته لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد وهو كتاب (افلاطون) المصطلح عليه (الجمهورية) فان ابن رشد لخص ذلك الكتاب وشرحهُ واستخرجَ نصوصاً منه تتعامل مع واقع الحال العربي والإسلامي آنذاك وأبان فيه وجهات نظر سابقة لعصرها في الحكم والسياسة وأنواع المدن، وأنواع السياسات فيها، والمرأة وحقوقها والثروة وشروطها ورغب الناس في العدالة ويضمُّ الكتاب سيلا من الأفكار التي كيفها ابن رشد حتى صارت رؤية نقدية تحليلية لطبيعة عصرهِ السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٤].

فالدكتور العبيدي عدَّ نكبتهُ نكبة سياسية لأنه أي ابن رشد ـ قد اضاف واستنتج أبعاداً إنسانية وكانت تلك الاستنتاجات دعوة لصيانة حريات الناس وحقوقهم وهذا ما يصادم حكم الموحدين آنذاك وسياساتهم التي كانت تقوم على المجد والشرف وحكم القلة

وغير ذلك من النزوع الى الاستئثار بالسلطة. لقد ضمّ الكتابُ المشروح بين دفتيه (فلسفة/ وسياسة/ وتربية/ مدينة فاضلة/ ناقصة وحكماً إجماعياً/ وحكماً إستبدادياً وتعليلات وشروحات وإضافات كثيرة)[٤١] بحيث شكل هاجساً مؤلماً للحاكمين في عصره خاصة المنصور الموحدي وقد اشار العبيدي إشارة واضحة بقوله (إن سبب نكبة ابن رشد هي نصوص لكتاب تلخيص السياسة، حاول فيه ابن رشد أن يكيّف إفلاطون في جمهوريته المثالية، ونظريته الطوباوية الى الواقع العربي الملموس وان يستخرج من أنظمة إفلاطون السياسية المتعددة نماذج لها في التاريخ العربي الإسلامي، وبيان اسباب قيام الحكومات وتبدلها من حال الى حال. بمعنى أنه كيّف إفلاطون للإسلام نظاماً سياسياً مثالياً، فاضلاً، واستخرج فلسفةً للتاريخ تنطبق على الواقع أي إنّهُ جرّدَ إفلاطون من ميتافيزيقيا السياسية وكيّفه الى علم السياسة بمنطق برهاني بعيداً عن كل جدلٍ أو سفسطة أو تمويه إنه خطاب قطعَ فيه ابن رشد كل علاقة مع السياسة المثالية الطوباوية وبنى خطاباً سياسياً مرتبطاً بالعلم والبرهان والواقع. واستطاع أن ينقد من خلال شرحه لإفلاطون في جمهوريته كل الأنظمة السياسية القائمة في عصره (الموحدون) ومن كان قبلهم (المرابطون)، والمنصور ابن ابي عامر، ومعاوية بن ابي سفيان وأن ينتصر للدولة الفاضلة (حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين)[٤٢] وان يربط من خلال اقوال إفلاطون بين العدالة والشريعة وان يحارب الظلم والعدوان والشر والرذيلة وينتصر للحق والقوة والنظام والخير والفضيلة)[٤٣]

ويعد كلام العبيدي هذا رداً على كثير من المؤرخين الذين تناولوا أسباب النكبة فإن ما ذكرهُ المراكشي (نالت أبا الوليد ابن رشد محنة شديدة وكان لها سببان جلي وخفي، فاما سببها الخفي وهو اكبر أسبابها فإن ابن رشد أخذَ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو طاليس فهذبه وبسّط أغراضهُ وزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب عند ذكر (الزرافة) وكيف تتوالد وبأي أرضٍ تنشأ فقال: وقد رأيتها عند ملك البربر يقصد هنا يعقوب الموحدي ويعد المراكشي ذلك سبباً كافياً للنكبة. ومن الأسباب الأخرى التي أوردها المراكشي قوله: (أن قوماً ممن يناوئ ابن رشد من أهل قرطبة ويدّعون معه الكفاءة في البيت والشرف للسلف سعوا به عند ابي يوسف المنصور ووجدوا الى ذلك طريقاً كان ذلك سنة ٥٩٣هـ بأن أخذوا بعض مؤلفاته فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام طويل (إن الزهرة الكوكب هي أحد الآلهة) فاوقفوا أبا يوسف المنصور على هذه الكلمة، فأرسل الخليفة في طلبه وأوقفهُ على هذه الأقوال فانكر ابن رشد ذلك فقال له الموحدي: لعنَ الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمرَ بإخراجه على حالٍ سيئة وإبعاده الى منطقة من قرطبة تسمى (أليُسانه) وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وأمر بإخراج كتب الفلسفة كلها إلاّ ما كان من الطب والحساب والفلك)[٤٤].

وقد كان موقف الفقهاء والمتكلمين من الفلسفة والفلاسفة عموماً خاصة من ابن رشد وجماعته سلبياً على الدوام في بلاد الاندلس وذلك سمة عامة سجلت لهم ضد كل اتجاه تنويري عقلاني)[٤٥]

وذكر كاتب حديث عن أسباب نكبة ابن رشد (ان ابن رشد أقام علاقة مع ابي يحيى الموحدي وهو أخ للمنصور الموحدي عند مرض الأخير مرضاً شديداً كاد أن يؤدي به الى الموت فاغتاض الموحدي من هذا التقارب)[٤٦]

أما العبيدي فقد أوضح (إضافة الى رأيه السابق حول تكييف ابن رشد جمهورية إفلاطون وابعادها من الصيغ المثالية (الطوباوية) الى صيغ واقعية تحتم فيها نقد الأنظمة السياسية السائدة والسابقة ليكون ذلك دافعاً قوياً لايغار صدر الموحدي عليه رأيا آخر مفسراً به اسباب النكبة وردها الى بعد سياسي ديني وخطاب منهجي مانصهُ (فقد تقدم جماعة للمنصور الموحدي ـ ذكر ذلك النصاري ـ بنصوص من كتاباته توحي بأنها نصوص خطيرة ولا يمكن السكوت عنها وكان ذلك عند تجهيز الموحدي للجيش الذي سيقودهُ للقتال ضد الأنصارى الأسبان سنة (٥٩٣هـ) وقد تم هذا التقديم لهذه

الخصوص بحدود هذه السنة مما اضطر الموحدي أن يتقرب اليهم وبستميلهم اليه ضد ابن رشد في محاولة لجمع شمل العامة من الناس للقتال ضد الأعداء وان عملية التقرب هذه لا بد أنها تجري على حساب فئة معينة يعتقد (الحاكم)انما تسبب له الاحراج أمام الفقهاء فتصبح التضحية بهذه الفئة أمراً لا مفرّ منه!!)[١١]

ولكن مع قيمة هذا الراي وقوته يمكننا أن نتساءل. أيجوز لقائد سياسي يعرف ابن رشد معرفة حميمة وجيدة ويعرفه ملازماً لبيته من عهد أبيه (والد المنصور الموحدي) ترى كيف يندفع هذا الحاكم بهذه الحماقة نتيجة لتأويل نص أو نصين أو اكثر؟. والموحدي نفسه مدرك لفساد سريرة هؤلاء مع ابن رشد وقد سبق ذلك سعيهم بالوشاية به عندهُ ويعرف كم هم مستاؤون من مكانة ابن رشد عند الخليفة. وكيف يكون هذا التأويل من قبل الفقهاء سبباً لإيذاء ابن رشد هذا الأذى الكبير؟. لَمِ لم يتثبت الموحدي من ذلك أو يهيئ هيئة من ذوي الاختصاص من أصحاب العلم الفلسفي؟ وكيف يجوز للموحدي أن يجعل مستشاره وفيلسوف قرطبة لعبةً بيد المتأولين والمغامرين وطالبي الجاه والمال أن يفعلوا هذا الفعل المباغت والمستنكر ضد ابن رشد؟ ألم يقرأ الموحدي كتب ابن رشد؟ ألم يكن قريباً مما يؤلف ويشرح هذا المفكر والقريب منه جداً؟ فابن رشد من خاصة الموحدي. فإن فاته شيء مما ألف ابن رشد فهل يكون الموحدي على درجة من الغفلة والسهو والانصراف عن عصره وهمومه؟ وهو أمر مستبعد.

ان الذي حدث بين الموحدي وابن رشد أكبر مما قيلَ وكُتب عنهُ إنما رغبة الموحدي الصادقة والأمنية في نكبة ابن رشد. إن ابن رشد كان مقلقاً للموحدي. فالموحدي راغبٌ اشد الرغبة في إزاحة ابن رشد ونكبته. فمثلهُ مثل جامع الأدلة الدامغة ومتحسربها رغبة في الخلاص منهُ. إن هذا الفيلسوف الكبير قد ضاقت به أنفاس الموحدي فقد حاصر ابن رشد الموحدي حصاراً نفسياً وعلمياً كبيراً وجعل الموحدي خارج دائرة الضوء مع حكمه وسلطانه وحكام ذلك الزمان لا يقبلون ذلك أبداً، وابن رشد فيلسوف وفقيه وعالم وطبيب ومؤلفه تطبق الآفاق، وشهرته قد غطتْ هيبة الحكم، وحسبَ اهل قرطبة أن الدور الاجتماعي والفكري لابن رشد كان ساطعاً ومؤثراً وأنه شخصية منهجية في فكرها وجديتها واستقامتها وسلوكها الحسن الملتزم، فاستحق النكبة بحكم النهج النفسي لحكام ذلك الزمان لأنهم يريدون من العلماء والفلاسفة والمفكرين حِليةً يتحلّون بها فإن ضاقت بها نفوسهم وثقلت على أجسامهم أزاحوها ولبسوا غيرها.

فنكبة ابن رشد أكبر من تأويل نص أو أكثر من التي أريد بها إنتقاماً منهُ، إنها تصادم مع منهجية (الحاكم الإقليمي) الذي يريد كل شيء صَغر هذا الشيء أم كبر. والحكم مطلق فهو لايقبل مشاركة. حتى الفكر يكون حكراً للحاكم آنذاك فترى منهم من يتقول الشعر وبجمعة وآخر يعتني بالكتب ويتفاخر بجمعها وثالث يجيد صناعة التعبير وآخر يستعرض المجلدات والنفائس الفكرية ويجعلون لمكتباتهم خزنة وأمناء ومختصين وقد فعل ابن العميد ذلك وعضد الدولة كذلك وغيرهم كثير. فمن يكون ابن رشد هذا الذي ينتزع الأضواء وتهفو له النفوس وتصغي لقوله أشد الإصغاء إن ذلك لا يُرضى أبداً. فالنكبة تُفسر بهذا المنهج التحليلي (السيكولوجي) وإلاّ كيف نفسرُ النكبة ولم يظهر من ابن رشد زندقةٌ ولا كفرٌ ولا مروق من دين ولا تشهير بنبي ولا اعتراض على عقيدة دينية. وقد كان بسيطاً وغير مترف كما عرف عنه ذلك وكان جدياً منصرفاً للبحث والعلم نافعاً داعياً للعدالة والنظام الاسلامي الأول المتمثل بحكم الخلفاء الراشدين وهذه دعوة تألفها النفوس ولا تنفرُ منها الناس حكاماً ومحكومين وكلّ يرغب في ذلك ويدعي أنه عليه.

إن ابن رشد ولّد للموحدي إحباطاً شديداً، لقد خطفَ الأضواء من الموحدي، وكان يُشعره بالمحاصرة والمضايقة الفعلية، وكان ابن رشد باجماع المؤرخين عنه من ذوي السلوك المنضبط القوي فكان يُشعر الحاكم بهذه ((الميزة)) وهذه (الملكة) فكوّن ذلك (احتصاراً في المواقع) فتمت الإزاحة لابن رشد من قبل الموحدي ولم تكن هذه الإزاحة عشوائية بل أخذت حجما وأسباباً آمن بها المؤرخون آنذاك

ولم يمارسوا شيئاً من تحليلها لأسباب غير معلومة عندهم.

العامة (عموم الناس) لا تكره الفلاسفة ولا تندمج بالفلسفة ولكن الناس ينظرون الى الفلاسفة قديماً وحاضراً بأنهم طاقات عقلية مهيبة لا يمكن الجرأة عليهم أو السيطرة على أسرارهم ولكن حين تُستعدى العامة على الفيلسوف ينشط تراكم الإحباط السياسي والاجتماعي عندهم ويتحولون الى سلوك جماعي ضاغط نتيجة (التماهي)[١١] الذي ينشأ عند جمهور الناس خاصة في أنظمة العصور الوسطى وما يشبهها من الأنظمة المطلقة. فالعامة عند إجهازها على الفيلسوف تعبّر عن سلسلة من الإحباطات فإذا عُرّض الفيلسوف لنكبة هاجت العامة ضدهُ متذرعة أو موجهةً بالحرص على الدين واصوله من (التخريب) والضياع. والعامة تنفرُ من الغموض وتستهويها المألوفات والقادة الدينيون أكثرُ تأثيراً في الناس من غيرهم. فإذا تزعم الفقهاء حملة ضد شخص ما فلا بد من نجاحها خاصة أن هناك وشائج عاطفية كثيرة بين الناس وقادتهم الدينيين. لأن هؤلاء القادة يمارسون نوعاً من إيضاح الأبعاد الدنيوية والأخروية. فالقادة الدينيون يمارسون سلطاناً مبهماً على الأفراد والجماعات. لذلك فإن حملاتهم بازاحة الفلاسفة واصحاب النظر (الخاص) كانت مثمرة وفعّالة على مدى العصور السابقة وذلك واضح في معظم الديانات أما الفلاسفة فكان نصيبهم من الأذى كبيرا. فهم مهيبون ولكنهم مأخوذون لأن افكارهم ومثلهم لا تخاطب الجانب العاطفي في الناس [illegible] البرهان العقلي والرؤية النقدية، وهي أمور تكلف عامة الناس من المواقف مالا تطيق وكذلك لا ترضى حاكم الأقاليم آنذاك بنتيجة إسناد الناس) فيحدث صراعٌ خفي ثم ينمو متفاقماً لأن (هيبة الفلاسفة تغطي كثيرا من الحكام والسلاطين أحيانا. فتنمو بذور مشاعر عدوانية محكومة باختلافات (عرقية) أو فكرية أو اجتهادات متباينة خاصة عندما يكون هذا الفيلسوف قريباً من (السلطان) أو في حاشيته فينشأ ما يسمى (تضخم الذات) ثم تتم الازاحة وإبعاد مصادر الإقلاق والمضايقة وذلك يحتاج الى ذرائع وأدلة وقد حدث لابن رشد ما حدث.

أما موضوع البحث النفسي عند ابن رشد. فقد سمّى النفس (مبدأ الوظائف وهي التغذي/ الحس/ الفكر مع تمايزها في التسلسل والتدرجية فمادة النفس الفكرية غير النفس الحيوانية ومادة النفس الحيوانية غير النفس النباتية. وقد تثار أسئلة كثيرة وهي وجيهة. ما النفس؟ ما معناها؟ كيف نتوصل الى فهمها وإدراك خصائصها؟ هل هي فرضية يمكن البرهنة عليها؟ أم هي حالة سيقت ضمن المنطلقات الفلسفية لعصور الإغريق واقتبسها منهم فلاسفة العرب المسلمون وعالجوا موضوعاتها معالجات غير كاملة؟ ماالوسائل التي نتوسل بها للوصول الى معرفتها؟ وماهي كيفية بنائها؟ أي القوى المشاركة في خلقها وتكوينها؟ هل هي شيء محدد ملموس؟ هل نستدل عليها من نتائج معينة. ما هو مفهوم النفس البشرية في علم النفس الحديث؟ هل من روابط أو صلات بين منطلقات فهم النفس عند الفلاسفة القدماء مع ما يفهمُه علم النفس خاصةُ علم التحليل النفسي وعلم النفس التحليلي، ومدارس علم النفس المعاصرة؟ أين موقع النفس من الكائنات؟..

وحقيقة الأمر أن من المستحيل الإجابة عن هذه الأسئلة او جزء منها في مقالة محدودة في منهجها وتناولها لموضوع النفس عند ابن رشد لأن ذلك ما لايقوى عليه أي باحث لتشابك الموضوعات والمساحة الزمنية الممتدة منذ فجر التفكير الفلسفي وتواصله مع أحدث النظريات النفسية المعاصرة. إنه أمر في غاية الصعوبة وأعقد درجات الاشتباك فضلاً عن اختلاف مناهج التناول والمدارس وتطور النظم الذهنية عند البشرية في ممرات عصورها السابقة الى يومنا هذا.

فالنفس كما نُظر إليها في العصر الوسيط وعند ابن رشد خاصة وقد تساءل الأهواني قائلاً وكان محقاً (هل خطا علم النفس الحديث خطوات واسعة ليصبح علم النفس الأرسطي وما أخذهُ ابن رشد عنهُ في ذمة التاريخ؟)[١٢].

والجواب عن هذا المسؤال يسير وواضح. يُجيب الأهواني (إن

العلم الحديث على الإطلاق يختلف في فهمه وموضوعه عن العلم القديم، فالعلم الحديث يعنى بالظواهر ولا يبحث في البواطن، ويبدأ بالمشاهدات لينتهي منها الى القوانين العامة. أما العلم القديم فكان يطلبُ جوهر الأشياء وحقيقتها الأولى وهو مطلب عسير المنال بعيد عن حدود العقل البشري(٢١) حيث فسر القدماء جميعهم سلوك الكائن الحي والإنسان بوجه خاص بقولهم: النفس علة الحركة والإحساس بالمعرفة(٢٢).

وإن معنى النفس عند فلاسفة الإغريق يختلف عمّا نقصدهُ منه اليوم، فهو عندهم يدل على ما نعني به الآن ــ الى حدّ ما ــ الوعي أو الشعور. وكانوا يقصدون بالنفس في لغتهم الشائعة (الحياة) أو (مبدأ الحياة). ويذكر الأهواني أن جوهر النفس عند الفقيه القاضي (ابو الوليد) ابن رشد (أن الغرض في هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي، وأليق بفرض أرسطو ومثل ذلك فلنقدم مما تبين في هذا العلم ما يجري مجرى الأصل الموضوع لنفهم جوهر النفس فنقول: (إنه قد تبين في الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة)(٢٣).

أما أرسطو فقد نظر الى النفس بأنها علة الحياة ومبدأ الجسم الحي وقسمها على ثلاث مراتب ووضع لكل مرتبة قوة خاصة من قوى النفس ومنها:

النفس النباتية (القوة الغاذية، وهي قوة متداخلة مع قوة النفس والنفس النباتية والغاذية هي أول قوى النفس واعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات الحية. وهذا مبدأ لحفظ الكائن الحي الذي فيه هذه القوة، والغذاء يهيء لهذه القوة عملها. لذا فإن الكائن الذي يُحرم الغذاء لا يمكن أن يعيش.

أما النفس الحيوانية (القوة الحساسة في نظر أرسطو. فهي خاصة بكائنات أرقى من النباتات (بالحيوانات) خاصة وهي تملك القوة الغاذية وقوة الحس، والإحساس هو اساس تكوين الحيوان، ويذهب الى أن جميع الحيوانات عندها الإحساس بالغذاء، لأن اللمس حاسة التغذي، وهذا يعود الى قوة الحس في الحيوان وهي اللمس.

أما النفس العاقلة (قوة التفكير) وهي خاصة بالبشرية فالكائنات البشرية عندها فعالية النبات والحيوان (إضافة الى قوة التفكير فبعض الحيوانات لا تملك إلاّ الاستدلال وهو شيء يشبه التفكير.

وينظر أرسطو الى النفس على أنها مكان للصور ولا يصدق ذلك بكليتها بل يصدقُ على النفس العاقلة أي علىَ الصور بالقوة، لأن العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على نقل المعقولات الضعيفة)(٢٤) وإن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق لهُ.

وقد ذكر أرسطو العلاقة بين قوى النفس الثلاثة (النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس العاقلة بإثارته جملة من الأسئلة منها:ــ

هل كل قوة من هذه القوى هي نفس؟ أم جزء من النفس فحسب؟ وإذا كانت جزءً فهل يكون ذلك بحيث لا يفارق إلاّ في العقل؟ وليست هذه القوى منفصلة الواحدة عن الآخرى بل تؤلف كلاً واحداً به نفكر ونحسُّ ونتحرك ونفعل وننفعل)(٢٥).

والنفس أو بعض أجزائها إن كانت مركبة من إجزاء لا يمكن أن تكون مفارقة للجسم وأجزاء النفس الأخرى لا تفارق أيضاً وقد توصل أرسطو الى فكرة مؤداها أن (لامعنى لخلود النفس بعد فساد الجسم وفنائه (فليست النفس إذن مفارقة للجسم)(٢٦).

وقد اعتقد أرسطو أن النفس العاقلة أو ما يسمى (بالقوة النظرية) هي الجزء الوحيد من النفس الخالد وهنا يظهر أن نوعاً من النفس يخالف لما عرضهُ، وإن هذه القوة النظرية أو جزء منها هي التي تفارق الجسم كما يفترق الأزلي عن الفاسد)(٢٧).

ويعتقد أرسطو أن العقل الفعال وهو أسمى جزء من أجزاء النفس الإنسانية خالدٌ لأنه ليس فعلا لأي جزء من أجزاء الجسم ولا نستطيع أن نقول بأن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عمّا كان بالجوهر (الطاقة) الكامنة عند الإنسان، وعندئذ يكون خالداً وازلياً وهو غير منفعل لأن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعّال لا نعقل(٢٨).

أما ابن رشد فقد عدّ النفس وجوهرها هي كمال أولي للجسم وهي صورة لجسم طبيعي آلي حيث أن كل جسم مركب من مادة وصورة ويشمل ذلك التركيب النفس والبدن[١٩].

ونظر ابن رشد الى حد النفس بأنها استكمال أولي لجسم طبيعي آلي والانفعالات جميعها استكمالات التي هي كمال أولي للجسم وهي عنده أو يفارق كذلك بالمكان؟.

ومن إجابته عن تلك الأسئلة قوله: (إن النفس مبدأ الوظائف التي ذكرناها، وهي قوى التغذي والحس والفكر، وبهذا يصحُّ في فهم أرسطو للنفس أن هذه النفوس الثلاثة متمايزة الواحدة عن الأخرى، وأن أدنى مرتبة فيها من هذه النفوس هي مادة لما فوقها)[٢٠] فمادة النفس (الفكرية) (العقلية) النفس الحيوانية ومادة النفس الحيوانية هي النفس النباتية، وبعبارة أخرى إن النفس الغاذية (الغذائية تشبه الجسم الطبيعي الحي بالقوة والنفس الحساسة (الحيوانية) هي فعل جسم حي حساس بالقوة والنفس العاقلة هي فعل جسم حي حساس عاقل بالقوة، وان صلة هذه النفوس الواحدة بالأخرى لصلة الشرط بالمشروط فلا وجود للنفس الحساسة بدون الغذائية، ولا وجود للنفس العاقلة بدون الحساسة فالحيوان نبات مضاف إليه الإحساس والإنسان حيوان مضاف اليه التفكير)[٢١].

وقد أثار أرسطو اسئلة اخرى (مانفس النبات؟ ومانفس الحيوان؟ وما نفس الإنسان؟ وبأية علة نفسرُ هذا الترتيب في الأنفس؟. وقد اجاب بوضوح عن اعتماد النفوس بعضها على بعض. إذ بدون النفس الغاذية لا توجد نفس حساسة على حين أنه في النبات توجد النفس الغاذية مفارقة للحساسية على حين أن اللمس يوجد بدون الحواس الأخرى)[٢٢].

فالنفس الإنسانية وحدة وظيفية ذات تباين في التكوين والأسس والمنطلقات. فلا يجوز أن نتحدث عن وجود نفوس ثلاثة في الانسان بل عن نفس واحدة لها قوىً ثلاث (القوة الغاذية والقوة الحساسة والقوة العاقلة خمسة أصناف وتظهر من أفعالها وهي ١ــ التقدم (الهيولاني) ٢ــ النفس النباتية ٣ــ النفس الحساسة ٤ــ النفس المتخيلة ٥ــ النفس الناطقة ثم النزوعية وهي لاحقة بالمتخيلة والناطقة والأخيرة أي الناطقة تتكون من خمس قوى: قوة البصر/ السمع/ الشم/ الذوق/ اللمس وهذه متباينة في أفعالها.

فقد أوضح ابن رشد بان التقدم الهيولاني يقصد به النفس الغاذية. والنفس الغاذية هي القوة الغاذية متداخلة مع النفس النباتية فالنار محرقة بالقوة إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق، فالقوة الغاذية هي من جنس القوى الفاعلة. لأن الغذاء صنفان:ــ أحدهما الذي بالفعل عند إستحالته الى جوهر والثاني الذي بالقوة يصير بالاستكمال من قبل المحرك الذي بالفعل)[٢٣]

والقوة صنفان قريبة وبعيدة، فالقوة البعيدة في الغذاء المحرك لها ضرورة، وأما القوة القريبة مثل ما نقول في الخبز (لأنه غذاء بالقوة) فالمحرك لها هي النفس الغاذية ولذلك هي ضرورة أي قوة فاعلة أما مفهوم الحرارة الغريزية فقد أوضح ابن رشد أنما هي الحرارة الملائمة للفعل فالنفس إنما تفعل كما يظهر من أمرها عضو من أعضاء المتغذي والأعضاء مركبة من الأسطقسات والمركب من الأسطقسات إنما يصير واحداً على ما تبين من المزاج والمزاج يكون بالحرارة والحرارة هي الآلة لهذا الفعل، والحرارة ليست هي النفس كما قال جالينوس وغيرهُ. فإن فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ولا نفعل نحو غاية مقصودة كما يظهر ذلك من أفعال النفس ولا يصح أن يُنسب الترتيب الى الحرارة إلاّ بالعرض على ما كان يرى القدماء)[٢٤] فالحرارة موضوع ترتيب قريب للنفس تنزل منها منزلة (الهيولى) وذلك شيء بالواجب عرض لكل محرك ليس بجسم وهو في جسم فإذا حرّكَ جسماً آخر أعني إنه إنما يكون تحريكهُ له من جهة ماهو موجود في جسم هو صورة فيه كالحال في النفس الغاذية. فالموت في تعبيرات ابن رشد النفسية هو إختلال في فعل هذه القوة لأن القوة الغاذية تتولد من الغذاء فهي تنمّي الأعضاء في جميع اجزائها واقطارها على نسبة واحدة. فإن فعل التنمية تميز لفعل الحفظ فالتنمية قوة فاعلة فهي بمكان (نفس)[٢٥].

أما السبب الغائي الذي وجدت من أجله هذه القوة فإنه توجد لها

العظمَ الذي يخصها (المقدار) وحين بلوغ المقدار الذي له بالطبع كفّتْ هذه القوة عن فعلها.

ومما قيل في النفس الغاذية إن آلتها الحرارة الغريزية لقد ينسب لهذه النفس النمو وضدهُ (الاضمحلال) فهذه الحركة محدودة مرتبة وإذا عرضت تعرض في كل نقطة وجزء محسوس من أجزاء (المضمحل) على السواء، وليس مثل هذا الاضمحلال ما يمكن أن يُنسب الى ما من خارج فحسب)[٥٠] وهي قوة الحرارة الغريزية تفعل من الغذاء ماشاءت أن يتكون عنه مثل الشخص الذي يوجد هذه القوة.

والقوة النامية أو الغاذية (نفسٌ وآلتها الحرارة الطبيعية ومنها القوة التناسلية تفعل بالقوة شخصاً من نوعه شخصاً بالفعل، والقوى الثلاثة الغاذية (كالهيولى لهاتين القوتين النامية والتناسلية للغاذية دونهما وهما فوقها. فالقوة المولدة (التناسلية) هي تمام القوة النامية وعند مفارقتها الغاذية تعني الموت)[٥١].

أما كيف نظر ابن رشد للقوة الحساسة في النفس البشرية. فقد عدّها القوة المنفعلة فهي توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل.وهي قوة منها قريب وبعيد أما البعيد كالقوة التي في (الجنين) على أن يحس وينفعل والقريبة كقوة النائم والمغمض عينيه على أن يحسّ. إن خروج القوة الى الفعل تغير أو تابع لتغير، وإن كل متغير له مُغير ومحرك يعطي المتحرك شبه ما في جوهره أما القوة البعيدة التي تكون في الجنين لمحرك لها هو ضرورة غير المحرك للقوة البعيدة. فالمحرك للقوة القريبة هو المحسوسات بالفعل)[٥٢].

فالقوة الحسية عند ابن رشد تستكمل معنى الأمور المحسوسة ووجود المحسوسات ناتج عن إدراك القوى المبصرة ومعنى ذلك استكمال هذه المحسوسات في معناها مجردة من هيولاها.

إن مفهوم النفس الحساسة عند ابن رشد يعتمد على مجموعة قوى منها اللمس وهو أقدم هذه القوى وجوداً بالزمان، وهي قد توجد بدون الحواس الأخرى كما هو في الأسفنج البحري وفي الكائنات متوسطة الوجود بين النبات والحيوان، لأن قوة اللمس أكثر ضرورة في وجود الحيوان من سائر قوى الحس ثم تأتي بعدها قوة الذوق فهي لحس من نوع ما وهي قوة يختار بها الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم، والشم قوة يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء كالحال في التحل والنمل وبالجملة فهذه القوى الثلاثة هي القوى الضرورية لوجود الحيوان من غيرها)[٥٣].

أما قوتا السمع والإبصار فهما في الحيوان من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة. فحيوان مثل الخلد لا ضرورة للبصر عندهُ والأمور المحسوسة منها ما هو خاص بحاسة واحدة ومنها مشتركة في اكثر من حاسة واحدة؛ فالخاصة مثل الألوان للبصر والأصوات للسمع والطعام للذوق والرائحة للشم والحرارة والبرودة للمس وأما المشتركة لأكثر من خاصة واحدة فالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار..

أما الحركة والعدد فيدركهما جميع الحواس الخمس وذلك بين من أمرهما. أما الشكل والمقدار فمشتركان للبصر واللمس وحدهما والغلط إنما يقع أكثر ذلك للحواس في هذه المحتويات كما يُخيّل للسائر في النهر أن الشطوط تتحرك، أما المحسوسات بالعرض مثل الإحساس بأن هذا وهذا فهذا زيد وهذا عمرو)[٥٤].

أما الإحساسات المشتركة فقوة البصر تقبل معاني الألوان مجردة من الهيولى. فالمحسوسات مماسة للحواس كاللمس والذوق وبعضها غير ملاقية ولا مماسة كالبصر والسمع والشم. وكانت المحسوسات هي المحركة للحواس والمخرجة لها من القوة الى (الفعل) والمحرك إذا كان قريباً فإنما يحرك بأن يماس المحرك، وإن كان بعيداً فإنما يحركهُ بتوسط جسم آخر إما واحداً واما أكثر من واحد، فهو يحرك الذي يليه ثم يحرك ذلك الآخر الذي يليه الى أن ينتهي التحرك)[٥٥].

أما مفهوم الإبصار عند ابن رشد فالإبصار جسم يقبل اللون من شأنه فآلة الإدراك هي العين الغالب على أجزائها الماء والهواء فهي لا تبصر في الظلام لأنها غير مُشمة وهي مُشمة عند حضور الضياء، فالإضاءة من الكمالات التي ليست منقسمة بانقسام الجسم ولا حاصلة في زمان فالألوان موجودة بالفعل بالظلام أو بالنور وبالقوة

المحركة للإبصار على جهة ما نقول في العالم إنه معلّم بالقوة إذا لم يكن له متعلم، فالألوان موجودة في الظلام بالقوة الحقيقية حتى يكون الضوء هو المحرك لها من القوة الى الفعل)[٤٠].

فاللون هو اختلاط الجسم المُشف بالفعل وهو النارمع الجسم فاللون ضوء ما وهو يستكمل ضرورة على نحو ما بالضوء الذي هو من الخارج... ويظهر ذلك إنه حين النظر الى اللون الواحد بعينه في الظل والشمس وعند مرور السحاب عليها وانكشافها رأيناها بألوان مختلفة في الزيادة والنقصان وذلك ما يدل على أنها تستكمل بالضوء الآتي من الخارج استكمالاً ما ولذلك قيل إن الضوء هو الفاعل للإبصار)[٤١].

إننا نرى ابن رشد كثيراً ما يعلل ويحاور ويناقشُ المدركات الحسية وآليات الإحساس وهذا من الأدلة الساطعة على جدلية عقلية فهو لا يفتر يناقش ويعلل ويبين الأسباب مجتهداً على وفق ما آل اليه عصره وعلومه فهو من اصحاب الأصالة في البحث. فمرة شارحٌ وأخرى ناقد وثالثة معلل وهذه ميزة جدلية امتاز بها عن غيره حتى عرف منهجهُ من أبرز المناهج تناولاً للمقولات الفلسفية آنذاك وقد كان شديد الحذر من الغموض وقد عرف أن الغموض يتعب الذهن ويغيّب المعنى ويثقل الخواطر بكلام فيه كثير من التهويمات والمقولات غير الدقيقة فقد ذكر قائلاً: (وإن فسحَ الله في العمر، وجلا هذا الكرب فستكلم في هذه الأشياء بقول أبين وأوضح وأشد استقصاءً من هذا كلهُ. لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في الكمال الإنساني وبه يحصل أول مراتب الإنسان)[٤٢].

وقد تناول ابن رشد قوة السمع وفسرها بأنها قوة تستكمل معاني الآثار الحادثة في الهواء الناتجة عن مقارعة الأجسام المسماة أصواتاً وشرط المقارعة حتى يظهر الصوت أن يكون الجسمان صلدين فإذا أدنينا جسماً في غاية الصلابة من جسم آخر مثلهُ في الصلابة برفق ومهل لم يحدث ذلك صوتاً؛ فالجهة التي تخدم الإبصار (الإشفاف) والجهة التي تخدم السمع هي (سرعة قبول الأجسام) للحركة والتشكل بها وأن تبقى الحركة فيه وقد كفّ المحرك ويبقى ذلك الشكل الحادث فيها فيه زماناً كالحال التي تعرض للماء عندما يلقى فيه الحجر فإن هذه الحال بعينها تعرض للهواء من القرع)[٤٣]

فالأجسام الصلدة إن تلاقت بسطوحها لم يتكامن بعضها عن بعض فيطفو الهواء عنها بشدة ولذلك ما كان منها أعرض كان صوتُه أعظم لأنه تلقى من الهواء أكثر. أمّا الأشكال المجوّفة فيندفع الهواء من جوانبها مراراً كثيرة فيحدث هنالك الصوت ومنها حدوث (الصدى) وهو انعكاس الهواء عن الجسم الذي يلقاه حافظاًلذلك الشكل الذي به عن القرع حتى يحرك الهواء المرتب بالأذنين الذي هو الآلة القريبة للسمع كما يقول أرسطو ــ مرة ثانية ومنزلة هذا الهواء)[٤٤].

فما من قرع إلاّ يحدث عنه انعكاس ما ولولا ذلك لم يسمع الإنسان صوت نفسه كما إنه لا يحدث رؤية إلاّ عن إنعكاس الشعاع ولولا ذلك لم يُبصرْ في الظل.

والتصويت عند الإنسان والحيوان ناتج عن قرع آلات التنفس الهواء الذي به يكون التنفس. إنّا لا نقدر أن نصوت ونتنفس في آن واحد أو معاً)[٤٥].

أما رأي ابن رشد في حاسة الشم فقد ذكر فيها (بأنّها قوة من شأنها أن تقبل معاني الأمور المشمومة وهي (الروائح) وهي فضول الطعام فنقول رائحة حلوة ورائحة طيبة، وهذه الحاسة في الأنسان أضعف بكثير عنها في الحيوان كالنسر والنحل وبعض الحيوانات القوية الشم.

فالحاسة هذه تتكون بواسطة (الأسطقسّين) الخادمين للحاستين المتقدمتين أعني الماء والهواء، فالحيتان قد يظهر من أمرها أنها تشم، فالرائحة تشبه السطح للون ولذلك يستدلُ كثير من الرائحة على الطعم وذلك ظاهر بالاستقراء)[٤٦].

والطعم هو اختلاط الجوهر اليابس بالجوهر الرطب بدرجة من النضج، فاذا تمّ الاختلاط الناضج تمّتْ الرائحة، فالرائحة إنّما توجد للأجسام من جهة ما هي ممتزجة، بل ناتجة عن ممتزجات ما، وليس

ذلك يشبه الصوت واللون فإن لكل واحد منهما وجوداً في (هيولاه مادته الاولى)".

وحاسة الشم تحلل المشمومات من الجوهر الهوائي المناسب له حتى توصله حاسة الشم كما يظهر ذلك بالحس من أمر كثير من ذوات الروائح. فذوات الروائح تُشم عندما تُفرك باليد، أو تلقى بالنار، أو عندما يتولد منها بعضٌ من أبخرة الأمر الذي يساعد على الشم. وذوات الطعوم حتى تكون مشمومة تحتاج بالفعل الى الحرارة التي من خارج (كالمسك وغيره) وبعضها لا يكتفي بذلك حتى يُلقى في النار كالعود الهندي وبعضها لايُشم إلاّ بحرارة النهار للطافة جوهره أو بحرارة الليل في (الخيري) وقد فُصلَ ذلك في كتاب (الحس والمحسوسات) أما الهواء فهو وسط ناقل للروائح بدليل ان الروائح تاتي مع اتجاهها".

أما حاسة الذوق فقد وصفها ابن رشد بأنها (قوة تدرك بها معاني الطعوم، وهي تشبه حاسة اللمس فهي تدرك محسوسها بوضعه على الآلة الحساسة فهي تعمل بواسطة رطوبة اللسان التي فيه. خاصة تذوق الأشياء اليابسة فإذا فسدت الرطوبة في فمه فقد ينحرف التذوق نحو خراج ما وتصبح الطعوم غير كنهها، فالرطوبة هي احد مقومات التذوق، والرطوبة تأتي من (النغانغ) عن طريق مسلكين مُفضيين الى اصل اللسان. وهذه حاسة (التذوق) تدرك محسوساتها بتوسط الرطوبة وقد صرحَ بذلك (ابو بكر في كتابه في النفس)".

والمتوسط أحد أمرين إما أن يكون هو المحرك للمحسوس لآلة الحاسة كلون المحسوس غيرمُماس لها كالحال في المحسوسات الثلاث التي هي الألوان والأصوات والروائح. وإما أن تكون الضرورة الداعية الى المتوسط لا في هذا وحده، بل في أن يكون وجود الصور المحسوسة فيه بضرب من التوسط بين وجودها الهيولاني المحض ووجودها في النفس كالحال في الألوان التي تقبل بضرب من التوسط بين وجودها الهيولاني ووجودها في النفس فحاسة البصر والذوق يدركان محسوساتهما في موضوعاتهما الأولى إشتركتا في إدراك الشكل والمقدار.

وأما حاستا الشم والسميع فهما يدركان محسوساتهما وقد انفصلت عن موضوعاتها الأولى لم يوجد لها هذا المحسوس المشترك)".

اما قول ابن رشد في حاسة اللمس فهي قوة تستكمل بها معاني الأمور الملموسة كما في سبب التكون والفساد، والملموسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وأما الأخرى فهي الصلابة أو اللين وهذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد خلاف ما عليه الأمر في البصر والسمع. فهو تدرك الشيء وكنهه مقترنا بكيفية أخرى كالحرارة التي تقترن بها اليبوسة والرطوبة)".

ونستنتج مما سبق من وصف لقوى الحواس عند ابن رشد أن النفس عندهُ هي جميع وظائف الأعضاء والحواس هي ركائز النفس البشرية وقواعدها التي تبنى عليها.

فالنفس وحدة قائمة على وحدة الإحساس المشترك بين هذه القوى الخمس والنفس جامع مشترك لهذه القوى.

فبالحس ندرك التغاير بين المحسوسين الخاصة والقوة التي نقضي بها على أن هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة ثم تتباين هذه القوة من شخص الى آخر بوجود المخالفة التي أحسستُ بها أنا والقوة التي أحسست بها أنت)" وقد شبه ابن رشد هذه القوة المشتركة بمركز الدائرة، فان الخطوط كثيرة بالاطراف التي تنتهي الى المحيط. وهذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة وهي من جهة أنها تنتهي الى قوة واحدة)" وقد عبّر ارسطو وغيره عن هذه القوة المشتركة وهي الفائدة الى تفهم جوهر الشيء بدل الشيء، وكان هذا النوع من التعليم يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي يصعب على الذهن أن يتصورها أولاً بذاتها فتؤخذ أولاً في تفهيمها بدل جوهر الشيء تلك الأشياء على جهة التوطئة الى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء الى الشيء بعينه لأنَ المقصود من ذلك تصور الشيء بما يحاكيه فحسب)".

وينفي ابن رشد وجود حاسة سادسة. مُعّللاً لو كانت هذه

الحاسة موجودة لكان لها محسوس نتحسسهُ. إن المحسوسات الخاصة هي الحواس الخمس) وحدها. وذلك لأن المحسوسات إما أن تكون الواناً أو أصواتاً أو روائح أو ملموسات أو ما يتبع هذه ويدرك ذلك بتوسطها وهي المحسوسات المشتركة. وإذا كان هذا بيناً بنفسه ولم يكن هاهنا محسوس آخر فليس هاهنا قوة حسية.

ولو كانت هاهنا حاسة لكان هاهنا آلة ومتوسطات أخرى. فالآلة الواحدة لمحسوس واحد، فإذا وجدت الحاسة السادسة فهي تستلزم آلة خاصة بها أو متوسط لها. ويعني ابن رشد بالمتوسطات الماء والهواء. فالآلة إما أن تكون مركبة من ماء كالعين وهواء كالحال في الأذنين أو ممتزجة على غاية الاعتدال من الأسطقسات الأربعة)[٤٤].

وقد تناول ابن رشد (التخيل) والتخيل في علم النفس المعاصر هو احد العمليات العقلية العليا من تفكير وإدراك وذاكرة... فقد تساءل ابن رشد عن التخيل هل هو من القوة التي توجد تارة قوة وتارةً فعلاً؟ وإن كان الأمر كذلك فهي ذات هيولى... فما هي هذه الهيولى؟ وأي مرتبة مرتبتها؟ وما الموضوع لهذا الاستعداد؟ وايضاً فما المحرك لها والمخرج لها من القوة الى الفعل ويجيب ابن رشد عن هذه التساؤلات:ـ إن هذه القوة يعني قوة التخيل.. مغايرة للقوة الحسية ويظهر ذلك عن قرب. ذلك أنهما وإن إتفقنا في أنهما يدركان المحسوس فهما يختلفان في أن هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتهما، ولذلك كانت أتم فعلاً عند سكون الحواس كالحال في النوم، وأما في حال الإحساس فإن هذه القوة يكاد لا يظهر لها وجود، وإن ظهر فيفسر ما يفترق من الحس. وهي لا توجد لكثير من الحيوان الدود والذباب وذوات الأصداف لأنا نرى أن هذه الحيوانات لا تتحرك إلاّ بحضور المحسوسات، وهذه لا يوجد لها تخيل أصلاً وان وجد فغير مفارق للمحسوس. وقد تفارق أيضاً هذه القوة (التخيل) قوة الحس ولا سيما في محسوساتها الخاصة ولذلك نسمي المحسوسات الكاذبة تخيلاً)[٤٥].

وبهذه القوة نُركب أمور لم نحس بها بعد بل أحسسناها مفردة فقط كتصورنا (الغول) وما أشبه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود خارج النفس، وانما تفعلها هذه القوة وهذه القوة خاصة بالانسان)[٤٦].

وهذا موضوع يحتاج الى إيضاحات عن التخيل خاصةً في الكتب النفسية الحديثة. فالتخيل في علم النفس الحديث هو عملية عقلية عليا لا تقوم على الظن والتوهم. فمادتها المحسوسات والمستلمات من المحيط. والتخيل هو ايجاد صور أو اشكال أو رؤىً ذهنية تتم في حالة اليقظة وتمام الوعي بها عند الإنسان وفي منتهى السلامة الذهنية والعقلية والجسدية وهذا ما يفعله المبدعون أو ما هو حادث عندهم من (التخيل) وقد مارسته أصحاب الآراء العلمية الثرية والمخترعون العظام اي أن (التخيل) هو المسؤول عن خلق صور ومصممات وتنظيمات ذهنية قائمة على أساسات مستلمة أصلاً من البيئة، ولكن عملية إعادة صياغة هذه المستلمات وتركيبها وترتيبها والمزاوجة بين عناصر هذه المواد المستلمة كل ذلك جاء عن طريق التخيل وبواسطته. فالتخيل أوجد أبنية ذهنية مستحدثة؛ فهو لا يوجد أشياء من العدم ولا يقوم على العدم، وهو ليس (إلهاماً) بالمصطلحات القديمة ولا يأتي من خارج محيط الإنسان البيئي والذهني، فالإنسان مستودع الطاقات المحبوبة وقوته في دماغه، وتخيلاتهُ موجودة في دماغه فالتخيل ليس منقطعاً أو متوهماً بل هو حقيقة فكرية قائمة في أساسيات البناء (المخي) للإنسان، وهو وسيلة دفاعية تطويرية وتطورية بيد الإنسان وعناصرهُ ومادته الخام جاءته أصلاً من محيطه، ولكن قوة التخيل هي التي تقود الى إحداث هذه التركيبات الجديدة أو الصور المغايرة للمألوف أو التنظيمات (المستحدثة) (المخترعات) ذلك ملك للإنسان والإنسان وحده...)[٤٧].

ويتكلم ابن رشد على التخيل وكأنه (وهم) فهو يقول: قد يكون التخيل من غير تصديق: مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها. وهذه القوة ليست عقلاً لأن العقل خاص بالمعقولات. ويلاحظ عند ابن رشد كأن المعقولات هي المألوفات وهذا لا يستقيم

مع منطق الفكر النقدي الفلسفي والعقلي فالعقل والعلوم النظرية معظمها مشغول بالبحث الميتافيزيقي. وما الدرسُ والفكر التأملي والميتافيزيقي إلاّ ركيزة من ركائز (التخيل) والانتقالات نحو عوالم أخرى، ومحاولة إرتيادها ذهنياً. وذلك ينبع من تساؤلات الإنسان ومحاولاته (التخيل) جاهداً للتعرف على أسرار الكون وأصله ووجوده ونهايته. وذلك أمرٌ شغل الفلسفة حقباً طويلة من الزمن. ويستطرد ابن رشد موضحاً الفرق بين التصور المنطقي والتصور الخيالي وإن كان كلاهما يجتمع في أن لسنا نصدق بها أو نكذب إنما المتخيلات أن نتصورها من حيث هي شخصية وهيولانية ولذلك لا يمكن أن نتخيل ألواناً إلاّ مع (عِظَم) ـ هكذا الكلمة وان كان سيظهر من أمرها أنها أرفع رتب المعاني الشخصية)". وأما التصور العقلي فهو تجريد المعنى الكلي من الهيولى لا من حيث له نسبة هيولانية في جوهره إن كان لا بد فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلي أعني تتعدد بتعدد الأشخاص وان توجد له نسبة هيولانية وسيظهر هذا على التمام عند القول في القوة الناطقة)".

أما التخيل فلا يوجد أبداً إلاّ مع قوة الحس وقد يوجد الحس دون التخيل. إن الاستعداد لقبول المحسوسات وقبول المتخيلات راجع الى النفس الغاذية. فالنفس الغاذية وجودها أسبق من كل قوى المحسوسات الأخرى. وقوة التخيل لا يعود إنفعالها الى المحسوس بالفعل من خارج النفس بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات في القوة الحسية ولذا فهذه القوة أي (التخيل) أكثر روحانية)".

إن المحرك في قوة التخيل هو المحسوسات بالفعل ولا تستكمل وجودها إلاّ بالمحسوس وذلك بعد غيبتها بحيث يمكننا أن نتخيل الشيء بالذات وعلى كنهه بعد أن نحسه أما المحسوسات بالفعل لخارج النفس. فقوة الحس تدرك المحسوسات وهي حاضرة وتتمسك بها بعد غيبتها، وأما أن يكون المحرك لهذه القوة ليست المحسوسات التي خارج النفس بل الآثار الباقية منها في الحس المشترك. فإنه يظهر انه تبقى آثارها في الحس المشترك بعد غيبتها ولا سيما المحسوسات القوية ولذلك متى إنصرف عنها الى مادرنها من المحسوسات بسرعة لم يكن أن يحسها والحس المشترك يساعد في القوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها فالتخيل هو في وجود هذه الآثار المتبقية في النفس فيكون لها في هيولى التخيل وجود أكثر روحانية لزم أن تتخيل معاً أشياء كثيرة مبلغ عددها كمبلغ عدد الأمور التي أحسسناها)".

والآثار الباقية هي القوة المحركة لحاسة التخيل وعند الاحتياج تستحضر هذه الآثار. وتمارس التخيل خاصة عند غيبة هذه المحسوسات فإن حضرت هذه المحسوسات ضعفت قوة التخيل)".

فهذه القوة المتخيلة هي من جنس الحس وهي أكثر روحانية إذا كان المحرك لها شخصياً. والقابل إنما يقبل شبيه ما يعطيه المحرك والمحرك إنما يعطي شبيه ما في جوهره. وأما المتحرك الذي يوجد عنه الكلي فهو أرفع رتبة من هذا)".

وبعد ذلك انتقل ابن رشد بعد فراغه من قوة التخيل وأثر المحسوسات فيه وكيفية إنبثاقه واعطائه درجة روحية... انتقل مفسراً القوة الناطقة الخاصة بالإنسان فقد شخص اعتماد هذه القوة على وجود الشيء، ثم تفهم جوهره وما هيته التي بها قوام الشيء، ثم معرفة الأمور التي قوامها بذلك الشيء، وهي اللواحق الذاتية. والأعراض فحص الشيء بعينه دلالة اليقين بوجوده. والقوة الناطقة هي قوة إدراك المعاني مجردة من الهيولى وتركيب بعضها الى بعض واستنباط بعضها من بعض، حتى نلتئم من ذلك صنائع كثيرة نافعة في وجوده)".

ثم ينتقل ابن رشد للكمالات الانسانية المطلقة فهو يقول في القوة العملية هي القوة المشتركة لجميع البشر التي لا يخلو إنسان منها بل يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر)".

أما القوة الثانية وهي النظرية فيظهر من أمرها أنها إلهية بحتة وأنها إنما توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية أولاً في هذا النوع. فالمعقولات العملية سواء كانت معقولات مهن أم غيرها حادثة فينا وموجودة أولاً بالقوة وثانياً بالفعل فأمرها بيّن ويحصل بالتجربة، والتجربة تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً، وهذه المعقولات

مضطرة في وجودها الى الحس والتخيل؛ فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل)(٦٠).

اما التصور فهو بالعقل وهو تجريد الصورة من الهيولى واذا تجردت الصورة من الهيولى إرتفعت عنها الكثرة الشخصية ولا يلزم عن إرتفاع الكثرة الشخصية الهيولانية ارتفاع الكثرة أصلاً فإنه ممكن أن تبقى هنالك كثرة بوجه ما. إن القوة النفسية التي فينا غير هيولانية إلاّ إنه لم يتبين أن هذا الحكم هو المعقولات الكلية بل لعله لقوة أخرى تتنزل من هذه المعقولات منزلة الصورة)(٦١).

أما رأي ابن رشد في القوة (النزوعية) وهي إحدى نتائج الإدراك في المصطلح الحديث ــ فإنه يرى فيها (بأنها قوة غير القوى التي سلفت، وأنها مباينة بوجودها لتلك القوى، وهي ليست المتخيلة ولا الحساسة، لأننا نتخيل ولا ننزع ولا نستطيع النزوع دون هاتين القوتين. فالتخيل قوة متقدمة على النزوع وهنا يعني (بالتخيل ــ الإدراك)، لأن النزوع يتم بعد الإدراك في فهم علم النفس الحديث وينفي ابن رشد حدوث النزوع إلاّ بعد تراتبية المحسوس ــ المتخيل ــ النزوع. وهذه عناصر أساسية في السلوك منبه ــ إدراك ــ نزوع ثم يستطرد ابن رشد قائلاً: إن النزوع تابع الى تصور عقلي محض، ذلك لأن إدراك المنبهات هو الاستعانة بالخبرة الحسية السابقة عن نوع المنبه ليتم النزوع الذي هو سلوك عملي. فما الذي يقصده هنا ابن رشد بالتصور العقلي المحض؟. ما التصور العقلي المحض عنده؟ ما مكوناته؟ ما هي القواعد التي بني عليها، فالتصور شأنه شأن التخيل لا يتم إلاّ بمسلمات حسية ولكن التصور هو إعادة تشكيل الخبرة المستلمة وفق تصميمات مستحدثة. فالتخيل والتصور كلاهما يستمد قوته وفاعليته من عدد كبير من المنبهات، والمنبهات هي المحسوسات وكل محسوس مثير وسلسلة الاستجابات تعتمد على عدد من المثيرات.

وهنا تتم التصورات، وإعادة ترتيب مكوناتها السابقة والمخزونة في الذاكرة؛ لذا عُدَّ التذكر من العمليات العقلية العليا وأحد عناصر القوة العقلية. وهذا المنطق وهذه الأنساق نراها واضحة عند ابن رشد. وإن رؤيته لهذا الأمر تامة فهو يقول في هذا الموضوع (فقوة الحس أولاً والتخيل ثانياً والنزوع ثالثاً. وقد عنى هنا ــ بالتخيل الإدراك. إن قوة النزوع تابعة لهما أي لقوة الحس وقوة التخيل كتتابع اللواحق للأشياء وقد يحدث ذلك عند الحيوان بدون تخيل بل يتم النزوع على اساس من محسوس)(٦٢).

فالحيوان هنا نزعَ بعد ظهور المحسوس، كون هذا المحسوس مشروطاً باستشارة خبرة الحيوان. الحيوان لا ينزع إلاّ نتيجة لمثير (محسوس) مقترن بتلبية حاجة الأمن والغذاء.

فالنزوع عند ابن رشد يستكمل قوة التخيل فهو قوة نُسبت الى التخيل ضرورة نسبتها الى النفس الناطقة. والنزوع هو أخصُّ أسباب الحركة. فهي السبب الأخص لتحريك الحيوان مكانياً وبها ينزع الحيوان الى الملائم وينفر من المؤذي. فإذا كان النزوع الى الملذ سُمي شوقاً، وإن كان الى الانتقام سُميَ غضباً، وإن كان عن رؤية سُمي إختياراً أو إرادة. فالحيوان يتحرك عن الحس فقط فهو لا يتحرك إلاّ بحضور المحسوس. فالتخيل كائن ضمن تحسس المحسوس.

لقد أسهمَ ابن رشد في ميادين النفس النظرية إسهامات جليلة وبيّن عالم الحواس وآلاتها ومنطلقاتها وتعليل حدوثها ثم إستجمع هذا السلاح النظري إستجماعاً ممتازاً واستخدمهُ في تفسير ظواهر عصره السياسية والاجتماعية شارحاً وملخصاً ومضيفاً على أمتن القواعد الفكرية التي استعان بها في مجالات الفحص التطبيقي، متحسساً الوقائع معللاً لشروطها واسبابها متنبئاً بما سيقع فيها. وذلك من دلائل رجاحة عقله ونشاط قواه الذهنية. فقد سبرَ أغوار عصره بمقاييس نادرة (مبدعة). فهو باحث عن الأسباب النفسية الدفينة لكثير من السلوكيات. فلم يكن غافلاً أو متفرجاً أو مؤيداً لما يحدث (بوصولية ذليلة) كما حدث عند كثير من رجالات عصره على شتى مشاربهم ومستويات علمهم.

فقد كان ابن رشد داعياً لمثل عليا وروح إنسانية عزّ نظيرها فهو جدير بالاحتفاء والتقدير والدرس. فقد بين (خواص بعض الرجال) والخاصية تمثل الجوانب النفسية من الشخصية مبيناً أن بعض

الرجال يحكمون بدساتير متعلقة بخواصهم التي تسوقهم دائماً الى الملذات[1].

وقد بيّنَ ابن رشد أثر اللذة في السلوك النفسي (إن صح التعبير) إذ أوضح نوع الحكم المحكوم بطلب اللذة وقرنَ ذلك السلوك وكأنه سلوك قهري بطلب اللذة واللذة وحدها)[2].

وقد عالج ابن رشد السلوك (المادي) (الترفي) الذي يحمل دلالة نفسية قائلاً: (إن بعضهم يتخذ الثمين من الملابس المنسوج من الحرير والموشى، ويجلسون على الأرائك مصنوعة من ذهب، ظانين بذلك الكمال والعلم وهم يساقون بقوة نفسية تخيلية باستجلاب المادحين معتقدين الخلود بعد الموت)[3].

وقد أجر ابن رشد في فحص نظام الشخصية، وهذا ما يشكل عندهُ القسم (التطبيقي) من فكره الفلسفي (السيكولوجي) معتمداً على الملاحظة المنظمة والفحص الدقيق لما يراقبهُ ويشاهدهُ من بعض مظاهر السلوك واصفاً بعض أشخاص عصره من حكام وأمراء قائلاً: (فمنهم من يهتمُ بالثراء والمال وجمعه والاستكثار من كل ما هو ضروري في مقابل الشح والتقتير على أنفسهم بأي شيء)[4] وقد وصف الرياسات فمنها (رياسة بالطبع واخرى بالتواضع ورئاسة الطبع يكمل بها الشخص الى إكمال ما ينقصهُ مثل المأكول والملبوس والمسكون وكل ما يسمح بالاستكثار في ذلك)[5].

وقد أوضح ابن رشد إتجاهات البشر ونزوعهم النفسي الذي هو تصديق لمدركاتهم ونوعية هذه المدركات؛ فقد وصف رغبات الناس وتبـاينها في المدينة الجماعية موضحـاً: (أناس يرغبون في المجد والشرف (الحكم) وأناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التسلط والاستبداد ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر هذه الخصال)[6].

فابن رشد يعتمد على الملاحظة في تفسير السلوك الاجتماعي وانواع السلوك المختلفة ويحاول تحري الدوافع النفسية التي ينبثق منها السلوك البشري ونراهُ متفقـاً مع (ماسلو)[7] عالم النفس الحديث في كيفية تلبية الحاجات الضرورية (قـائلاً: مانصّهُ: (مادام كل شخص في المدينة يرى أنه حـرٌّ إذ أن الشخص عندما يؤمن ضرورياته يلتفت الى إثارة رغباته)[8].

ويربط ابن رشد ظاهرة العدوان برغبة الاستحواذ عند المعتدي بشهوة أو رغبة في مال أو سلطة أي بـالحصول على المآرب الخاصة فيرغب (بالغلبة) متمثلة في الحصول على الثروة أو اللذة وطلبـهما بالجملة، فالعدواني المستبد غايتهُ منفعتهُ الشخصية (أناني) ولا يريد النفعَ لعموم الناس، وشأنه مع الآخرين شأن السيد مع عبيدهِ حين يقدّم لهم الاستمرار المنقوص في الحياة)[9].

ويحلل ابن رشد القوى النفسية وأثرها في السلوك (فالقوة الغضبية هي تلك القوة التي تُحبُ المجد والشرف (الحكم)، وإذا ماافرطت تكون مستبدة، والرغبة في اللذة والمال من اسبابها القوة الشهوية، وان الاختلاف بين المدن والناس يعود الى الاختلاف في ميول النفوس والدافع لهذه الميول يكون فطرياً)[10].

وإذا كانت قوى النفس منفصلة بعضها عن بعض. فإن القوة الشهوية لا وجود لها بسبب تحكم القوة العاملة فيكون اجتماع البشر إجتماعاً حراً. أما إذا وجدت قوى النفس بسبب القوة الغضبية فيكون اجتماع الناس قـائماً على المجد والشرف وهو اجتماع (الأطرون)[11].

إن مايوردهُ ابن رشد في كتاب (تلخيص السياسة) يمثل رؤيته وفلسفته في الحياة النفسية والاجتماعية والسياسية في عصرهِ ومع أن الكتاب اصلاً هو (كتاب الجمهورية) لإفلاطون. فان ذلك لا يعني أن هذه الأفكار والاتجاهات والتحليلات هي ملك لإفلاطون وحده. بل إن ابن رشد قد تناول الجمهورية هذه بكتابه تلخيص السياسة متفقاً ومحللاً وناقداً ومبدعاً ومضيفاً وشارحـاً وهذه أمور اضفت على الكتاب الأصل مضموناً وفكراً ورؤى؛ اي أنه أنزل الكتاب من (طوباويته) وعليائه ومثاليته المفرطة الى واقـعية الحياة وحـركتها وصيرورة الأشـياء فيها. وذلك من أروع ما تكون الإنجازات. فابن رشد ليس متلقياً تابعاً بل ناقد أصيل وقد جعل من كتاب إفلاطون كتاباً جديداً وليس هنا مجال مبحث ذلك.

ويوضح ابن رشد القوة الشهوية وتحكمها في النفس قائلاً فالاجتماع البشري يكون قائماً على المال والغنى، وهو إجتماع قائم على طلب اللذة. إما بالسيطرة على قوى النفس التي مرجعها الى القوة الناطقة، ويكون الاجتماع بها فاضلاً ويقصد بالقوة الناطقة القدرة على المحاكاة والنقد و (وقادة الذهن)"[٣٥]".

إن جوهر النفوس عند ابن رشد قائم في قواها مما هو في ميولها، وإن التحلل الذي يُصيب المدن والأنظمة عند ابن رشد يرجع الى غلبة القوة الغضبية والشهوية وقوتها في الأفراد فيتخلون عن آدابهم التربوية السابقة، فيهملون اجسادهم ويكون سلوكهم ناقصاً فتهاوى كفاءتهم وتموت نوازع الخير فيهم والشخص الذي تقوم سعادته على حب المجد والشرف تنقصهُ الحماية الكافية الى حد منع النفس من الاستماع الى الفضائل؛ لأن في نشأته إختلالاً وبعداً عن المدن الفاضلة)"[٣٦]".

وقد عالج ابن رشد التطبيع السلوكي معالجة تنم عن (الأصالة) خاصة في تكوين القيم النفسية الأولى عند الأفراد. فهو يناقش ظهور الأفراد المستبدين وانبثاقهم في المجتمعات المتسلطة وكيفية البناء المرمي للعدوان عند الفرد قائلاً: (وعندما يرى والد هذا الشاب أن شخصاً ما يضربهُ أو يؤذيه فإنه يطلب من ابنه عندما يكبر أن يأخذ له حقه من الذين ضربوه أو آذوهُ وضرب ذلك الشخص مرتين بدلاً من واحدة. وبالجملة يجب أن يكون في كل أفعاله وفي تحمله وشجاعته رجلاً بخلاف والده وكون الأمر كذلك سيجعلهُ ذا مكانة بين أهل مدينته بحيث يظنُ أن كل من يسكت عن حقه إنما هو أحمق وجبان وذليل وبليد)"[٣٧]".

ويستمر ابن رشد في تفسير السلوك البشري ونموه ذاكراً: (وفي مثل أمر هذا الشاب فسوف تنازعهُ الفطرة الفاضلة التي رباه عليها والدهُ أي النفس العاقلة مع الطبيعة الشهوية والغضبية التي لا يتوقف رفقاء السوء في مدينته عن غرس الرذائل فيه الامر الذي ينجمُ عنه تحوله الى شيء ما وسط بين الافراط في حب الرغبات وحب الفضيلة وسوف يدفع نفسه باتجاه القوة الوسطى اي حب الشرف). "[٣٨]"

فانتقال الفرد من قيم معينة الى أخرى يأتي عند ابن رشد من تاثير الافراد بعضهم من بعض (المجموعة الضاغطة) بتعبير علم الاجتماع الحديث. فامتصاص الاتجاهات السلوكية المنافية نفسياً للقيم الفاضلة من — إيثار وتبسط ورغبة المساواة بين الأفراد أي يتحول الفرد من هذه القيم الفاضلة الى أخرى غير فاضلة يعني ذلك أن الأفراد مالوا عن سلوك اصحاب المدينة الفاضلة وتحولوا الى سلوك دولة المجد والشرف (الحكم) وقد حدث ذلك في زمن العرب في بداية الرسالة الإسلامية عندما تحولوا في أدوار حكمهم اللاحقة بعد العصر الراشدي حيث تحول الحكم الى حكم المجد والشرف أي القوة والسلطان وغير ذلك من خصائص الحاكم. فيتحول الفرد بتأثير العوامل الضاغطة عليه وفيه الى نقطة الوسط بين القوتين حيث يسلّم الحكم في داخله للعنصر المتوسط المتمثل بالمزاج الحاد المشاغب فيصير نزقاً ذا حدة واطماع)"[٣٩]"

فابن رشد يَعد سوء التربية مصدراً كبيراً من مصادر الاستبداد وظهور الرغبات القوية في الاستحواذ على المال والمآكل والمنكح والقيم في نظر ابن رشد تُبنى بناءً متيناً حتى تكوّن مِثْلَ مايسمى بعلم التحليل النفسي (الأنا الأعلى) أو الضمير الذي يسَهِل ضبط الإنسان وردعه من دَواخله وتيسير الأنا الذي هو جزء من الجهاز النفسي عند (فرويد) لتلبية بعض الدوافع من دون الحاق الأذى بالذات والعمل على إنحرافها)"[٤٠]"

لقد عالج ابن رشد نظرية نشوء الانحراف النفسي عند الفرد وعدَّ ذلك تدريباً اجتماعياً ناقصاً وقيماً ممتصة من الوسط المخطئ. فهذه القيم المنحرفة إجتماعياً تُحبَب للفرد فيقبل عليها ويمارسها فتصبح سلوكاً قاهراً عنده، يصعب على الفرد التنازل عنها. فقد ذكر في ص ٢١٧ قائلاً: فهذا الشخص يتحول دونما شك الى كل ما هو مفرط في تلك الرغبات وبحماس أكبر من حماس وسطه خاصةً عندما لا يجد شخصاً يراقبه أو طريقاً يأخذه نحو الطرف المقابل ويجبره على قمع وكبت تلك الرغبات بل وجد رجالاً يزينون له كل شيء يرغب فيه ويمكنونهُ من إشباع كل رغباته من دون سيطرة عليها

وبذلك يجعلونهُ مثل أحد ذكور النحل الكبيرة في خلية النحل)[٨٠].

وعند الإفراط في الرغبات غير الضرورية مثل السكر من الخمر ودهن العطور وما شابه ذلك. وإجمالاً كل المتع الموجودة في مثل هذه الاجتماعات لرفقاء المرح واللذة عندها تغادرهُ وتزول تماماً منهُ كل القيم الفاضلة ويستبدُ بعقلهِ رغباتهُ ولا يُعير إهتماماً قليلاً كان أم كثيراً للقوى العاقلة فيه فتصبح حاله حال الرجل المضطرب وتشبه طباعهُ طباع الناس المضطربين والسكارى ويكون أمثال هؤلاء الرجال (المختلي العقول) يرغبون فضلاً عن السيطرة على الناس العاديين ــ بالسيطرة على كل شيء)[٨١].

ويزداد الفجور في حياة هذا النوع من أصحاب التربية الناقصة فيكثرون من إشباع ملذاتهم وكل ما يقوي فيهم حب الشهوة ولذة النكاح وتكون هذه اللذة هي المتحكمة فيه والمسيطرة على القوى النفسية الأخرى مثلما يوجه الملاّح السفينة)[٨٢].

وفي منظور علم النفس الحديث (يعني ذلك إختلالاً نفسياً شبيهاً بالفصامات المؤقتة) إن غياب القيم الرادعة، وإطلاق القواعد (الغريزية) (الهوَ) وإنهاء ضغط الفضيلة على النفس) يعني غياب الإدراك (الاجتماعي)، والتحلل من كل قيمة ضابطة فيصبح السلوك بدائياً والحياة لا تعاش إلاّ بفم وبطن وحالات أخرى. وهذا أمر في غاية الانحراف النفسي. لقد أوضح ابن رشد من خلال إفلاطون أن هذا الشخص بلا شك يكون في حاجة لنفقات كثيرة، وإن رغباته الشهوية ستجبرهُ على بذل أكثر مما في إستطاعته (خاصة الرغبة في النكاح) التي تقود الى سائر الرغبات الأخرى)[٨٣].

ونفس المستبد عند ابن رشد (هي النفس الحافلة بالعبودية والمجردة من الحرية حيث قواه الأدنى هي التي تسود فيها، وقد سبق (فرويد) في تفسير ضغط (الهوَ ــ الغرائز)، وعند ضعف الضوابط التربوية الكبتية، ومحنة الأنابين العالمين أو القوتين النفسيتين (الهو والأنا الأعلى) يكون الانحراف وتحدث الاصابة بأنواع الانفصامات المختلفة[٨٤]. بينما قواه العاقلة ويقصد ابن رشد بالقوى العاقلة (الضمير الأخلاقي والقيم الاجتماعية الفاضلة هي المغلوبة عند المنحرفين نفسياً فتكون المدينة الجاهلة المستبدة مليئة بالحزن والأسى والتعاسة وتكون ايضاً فقيرة وكذلك النفوس المستبدة فقيرة ويقصد هنا إنها مفتقرة للقيم الأخلاقية.

ملاحظة:

رفقةٌ مع ابن رشد مليئة بالتقصي خطوة خطوة. لقد كان ناقداً ومعللاً ومحللاً. كبيراً في منهجه، وعميقاً في فحصه. أثرى نصوص إفلاطون، وأرسطو. فخصّبها بأرضية الواقع، وكان واقعاً شديد التعقيد، وتناول النفس البشرية رائداً ومنقباً عن عللها وامراضها، فتخطى أدوات عصره فكان حر التفكير مبدعاً.

الهوامش

١) انظر المراكشي وابن الأبار، والأنصاري وابن أبي أصيبعة ملاحق في كتاب ابن رشد والرشدية/ إرنست رينان/ القاهرة ١٩٥٧.

٢ــ د. حسن العبيدي/ تلخيص السياسة. د. الجابري/ المثقفون ومحمد عمارة وغيرهم.

٣) د. حسن العبيدي/ الموقف الثقافي عدد ١٦ ص ٢٢ ــ ٢٣.

٤) المصدر نفسه ص ٢٣.

٥) انظر كتاب تلخيص السياسة/ ترجمة د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي دار الطليعة بيروت ١٩٩٨.

٦) انظر الموقف الثقافي في العدد ١٦ ص٢٢ ــ ٢٣ نحو رؤية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد.

٧) المصدر نفسه ص ٢٢ ــ ٢٣.

١١) الموقف الثقافي العدد ١٦ ص ٢٢ ـ ٢٣ نحــوروية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد.

١٢) إندماج لاشـعوري مع قـوة الحـكم فالناس ينفذون الهجوم وكأنهم مأمورون بـذلك / ميالين إليه بـكل جوارحــهم (الأندماج بالسلطة/ بالقوة، بالفعل.

١٣) رسائل ابـن رشـد/ كتاب النفس/ت أحـمد فؤاد الأهواني/ القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩.

١٤) المصدر نفسه ص ٢٠.

١٥) المصدر نفسه ص ٢٠.

١٦) محمد جلوب فرحـان/ النفس الإنسـانية/ جامعة الموصل/ ١٩٨٦ ص ١٢٠.

١٧) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

١٨) المصدر نفسه ص ١٢٢.

١٩) المصدر نفسه ص ١٢٢.

٢٠) المصدر نفسه ص ١٢٢.

٢١) ابن رشد/ كتاب النفس/ دائرة المعارف ١٩٤٧ص وما بعدها (ضمن كتاب رسائل ابن رشد).

٢٢) محـمد جلوب فرحـان/ النفس الإنسـانية/ جامعة الموصل ١٩٨٦ ص ١٢١.

٢٣) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

٢٤) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

٢٥) ابن رشد/ كتاب النفس ص ١٢.

٢٦) المصدر نفسه ص ١٣.

٢٧) ابن رشد/كتاب النفس/ ص ١٥.

٢٨)المصدر نفسه ص ١٥.

٢٩) المصدر نفسه ص ١٦.

٣٠) كتاب النفس/ ابن رشد/ ص ١٧.

٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

٣٢) المصدر نفسه ص ٢٤.

٣٣) المصدر نفسه ص ٢٥.

٣٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

٣٥) المصدر نفسه ص ٣٠ وما بعدها.

٣٦) كتاب النفس/ ص ٣٩.

٣٧) المصدر نفسه ص ٣٠.

٣٨) المصدر نفسه ص ٣٢.

٣٩) ابن رشد، النفس، ص٣٣.

٤٠) المصدر نفسه ص ٣٤.

٤١) المصدر نفسه ص ٣٤.

٤٢) المصدر نفسه ص ٣٥.

٤٣) رسائل ابن رشد/ النفس/ دائرة المعارف/ ١٩٤٧/ القـاهرة ص ٣٦.

٤٤) المصدر نفسه ص ٣٨.

٤٥) المصدر نفسه ص ٤٠.

٤٦) ابن رشد/ كتاب النفس/ ص ٤٩.

٤٧) المصدر نفسه ص ٥٠.

٤٨) المصدر نفسه ص ٥١.

٤٩) رسائل ابـن رشـد (كتاب النفس) دائرة المعارف/ القـاهرة ١٩٤٧ ص ٥٢.

٥٠) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٥.

٥١) المصدر نفسه ص ٥٥.

٥٢) د. عبد السـتار ابـراهيم/ آفاق جديدة في الأبـداع/ وكالة المطبوعات/ الكويت ص ٤٩ وما بعدها من صفحات.

٥٣) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٥.

٥٤) المصدر نفسه ص ٥٦.

٥٥) المصدر نفسه ص ٥٧.

٥٦) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٩.

٥٧) المصدر نفسه ص ٥٩.

٥٨) المصدر نفسه ص ٥٩.

٥٩) المصدر نفسه ص ٦٤.

٦٠) المصدر نفسه ص ٦٤.

٦١) ابن رشد/ النفس، ص ٦٥.

٦٢) المصدر نفسه ص ٧٥.

٦٣) ابن رشد، النفس، ص ٨٨.

٦٤) تلخيص السياسة / ترجمة د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي دار الطليعة/ بيروت ١٩٩٨ ص ١٧٥.

٦٥) تلخيص السياسة/ ص ١٧٨.

٦٦) المصدر نفسه ص ١٨٢. ٦٧) المصدر نفسه ص ١٨٣.

٦٨) المصدر نفسه ص ١٨٤. ٦٩) المصدر نفسه ص ١٨٥.

٧٠) نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج وآخرون/ الهيئة المصرية/ القاهرة/ ١٩٧١ ص ٤٢٢.

٧١) تلخيص السياسة/ ص ١٨٦.

٧٢) المصدرنفسه ص ١٨٩.

٧٣) المصدر نفسه ص ١٩٣.

٧٤) لقد فسرَ المعربان (بأن الطرن) يعني الغبي وهي لفظة معروفة في اللهجة العراقية وتعني الشخص الذي تستبد به شهواته.

٧٥) المصدر نفسه ص ١٩٣. ٧٦) المصدر نفسه ص ١٩٧.

٧٧) تلخيص السياسة، ص ١٩٧.

٧٨) الجملة الأخيرة (الافراط في حب الرغبات وحب الفضيلة) من إضافات ابن رشد/ المترجم ص ١٩٧.

٧٩) تلخيص السياسة، ص ١٩٨.

٨٠) نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج أحمد فرج وآخرون/ القاهرة ١٩٧١ ص ٤٧ وما بعدها.

٨١) المصدر السابق ص ٢١٧.

٨٢) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٣) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٤) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٥) نظريات الشخصية ص ٤٧.

مراجع البحث

١ـ ابن رشد والرشدية، ارنست رينان/ ترجمه عادل زعيتر/ القاهرة ١٩٥٧.

٢ـ رسائل ابن رشد/ كتاب النفس/ط١/دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٧.

٣ـ المعجب في أخبار المغرب/ نشرة محمد سعيد العريان/ القاهرة ١٩٤٩.

٤ـ محمد عابد الجابري/ المثقفون في الحضارة العربية/ بيروت ١٩٩٥.

٥ـ ابن رشد/ كتاب النفس/ ت/ د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة ١٩٥٠.

٦ـ محمد جلوب فرحان/ النفس الانسانية/ جامعة الموصل ١٩٨٦.

٧ـ تلخيص السياسة/ ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي/ دار الطليعة بيروت ١٩٩٨.

٨ـ آفاق جديدة في الابداع د. عبد الستار ابراهيم/ وكالة المطبوعات الكويت دون تاريخ.

٩ـ نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج أحمد فرج وآخرون/ الهيئة المصرية/ القاهرة ١٩٧١.

المشهد السومري

أ.د.زهير صاحب
أكاديمية الفنون الجميلة
جامعة بغداد

أوضح (هاوزر) أن أسطورة العصر الذهبي ، ترجع الى ازمان سحيقة في القدم . ولسنا ندري حقا ، ما هو التعليل الذي يقدمه علم الاجتماع لظاهرة تبجيل الماضي ، فقد تكون جذور هذه الظاهرة راجعة إلى التضامن القبلي والعائلي، أو إلى محاولة الطبقات المميزة ان تبني امتيازاتها على اساس الوراثة . وأياً كان الأمر ، فإن الشعور بأن ما هو قديم ينبغي ان يكون هو الأفضل ، لا زال من القوة ، بحيث يجعل مؤرخي الفن لا يحجمون عن تزييف التاريخ ، عندما يحاولون إثبات أن اقرب الأساليب الفنية إلى قلوبهم ، هو في الوقت ذاته، أقدمها عهداً . (هاوزر ،ص ١٣) .

وبرغم أن السومريين، المبدعين (الأوائل) في التاريخ ، قد وضعوا وبشكل أصيل مبادئ الفكر الإنساني الأولى ، وقدموا حلولاً إبداعية لإشكالاته الأساسية التي تؤرقنا حتى هذه اللحظة. فقصائدهم الشعرية ، كانت تتغنى بماض ذهبي عاشهُ الشعب السومري وقد استهلت إحدى القصائد بوصف دلمون (البحرين حالياً) أنها البلد العظيم الذي ينعم بالسلم والسعادة :

الأرض (دلمون) هي الموطن الطاهر . الأرض (دلمون) هي المحل النظيف . في (دلمون) لا ينعق الغراب الأسود . والحدأة لا تصرخ صراخ الحدأة والأسد لا يفتك .والذئب لا يفترس الحمل . ومن به صداع لا يشكو الصداع . وامرأة (دلمون) العجوز لا تشكو الشيخوخة . والمنشد لا ينتحب ، وفي أطراف المدينة لا ينطق بالرثاء .

وربما يكون قلق الشعب السومري الوجودي ، والصراعات السياسية بين دويلات المدن السومرية وتفاوت مستوى الطبقات الاجتماعية ، هي المحتوى الفكري الكامن ، في مثل هذا النوع ، من الصور الفكرية التأملية وهنا لا يستند (المكان) إلى حقيقته ، إلا بمقدار العلاقة التي يقيمها مع المتخيل أو مع اللا واقع ذلك أن مجرد الذكرى أيضا خيال وإعادة خلق . وأيا كان الحال ، فإن ذهبية المشهد السومري ، وحنين ذاكرة الماضي بالعودة إلى الماضي . ربما يكون قد غزل بنية أدبية شعبية، في المجتمع السومري ، وكانت تتداولهُ العجائز والشيوخ في الليالي المقمرة ، لقضاء الوقت الطويل ،

وإقناع النفس بما هو جميل في أوقات الجدب والأزمات .

يكتب اسم سومر بالعلامات (ki-en-gi) والدلالة العلامية للنص ، هي ارض سيد القصب . والمهيمن في دلالة الملفوظات هنا ، هو الإله (انكي) اله المياه . ومرجعيات الخطاب هي بنية البيئة السومرية ، حيث ولدت الكلمة الاولى متخفية بين غابة القصب . ويرى المرحوم طة باقر : "بأن اول النصوص الملحمية ، التي ورد فيها اسم السومريين ، كان في القاب ملوك حضارة وادي الرافدين ، وهو لقب (ملك بلاد سومر وأكد)... إذ اتخذ هذا اللقب الملك السومري (اوتو-حيكال) الذي طرد الكوتيين،وحرر البلاد منهم" (طه باقر،١٩٧٣ ،ص٥٨).

تؤسس (التاريخية) منهجها باخضاع الفن لقوانينها، أنها دعوة الى دراسة الفن بدلالة التاريخ وليس العكس . وهنا يجب أن يعد العصر الشبيه بالكتابي (الوركاء- جمدة نصر- ٣٥٠٠ ق . م) ليس مقدمة للحضارة السومرية فحسب ، ولكنة الوجه التكويني الاول في تطورها، والذي تبلورت خلاله اسهامات حضارية عظمى ، شاركت في تكوين جسد الحضارة السومرية . ففي هذا العصر العظيم ، اخترعت الكتابة ، وتم تداول الادب في بنية المجتمع الثقافية ، وظهر تنوع كبير في اجناس الفنون الشكيلية . والفكرة هو أن هناك حنيناً يُولد ، استثمرهُ السومريون بسرعة الصاروخ نحو الكمال والنضج .

يرى احد المؤرخين السومريين، أن كتابة (التاريخ) تعني حفظ إبداعات الإنسانية من الضياع . وذلك كشف فكري عظيم ، في جدلية كتابة التاريخ . فبالإضافة لتوثيق التاريخ بدلالة الفن ، كان لدى السومريين (إثبات) يلخص أسماء الملوك وسني حكمهم . إلا أن المؤسف ، هو أنهم لم يعلنوا نهاية عصرهم الذهبي ، الذي افترضنا بدايته تجوزاً ، ربما احزنهم ذلك ، فلو سألت أحدهم ، من الذي أقام الحضارة على ارض الرافدين ؟ لأجاب ، لا أدري، هي وجدت هكذا. ومع ذلك وتجوز أيضاً ، يمكننا أن نحدد نهاية الدور السياسي الفاعل لحكام سومر في العام (٢٣٧١ ق . م) ، حين اعتلى سرجون الاكدي عرش الحكم. ومع ذلك فإن الثراء الفكري السومري ، بصدد الكم والكيف ، لا توقفهُ حدود مصطنعة، إنهُ اقوى من أن يقف عند حدود ، فهو ملك الإنسانية وإرثها الحضاري، الذي لا زال حياً ومتحركاً حتى هذه اللحظة .

تشترط جماليات المكان في الفكر الرافدي ، مظاهر محسوسة تشير الى مواقع لها لون عاطفي ، وقد تكون مسالمة أو معادية ، مألوفة أو غريبة ، إلا أنها في جميع الأحوال ، خارج نطاق التجربة الفردية . تشعر الجماعة باستمرار بوجود احداث كونية معينة ، تضفي على المكان دلالات روحية . ومن هنا ، حافظ السومريون وبأمانة مطلقة ، على خارطة توزيع القرى الزراعية الأولى على ارض العراق من الناحية المكانية ، التي أسسها سابقوهم في عصر قبل التدوين . والمثير هنا ، هو أن السومريين ، طوروا وبفاعلية ، نظام التخطيط الحضري والإقليمي للقرية ، إلى نظام المدنية والتمدن . فقد اقترن ظهور أولى المدن بنشوء العمران الحضري (Urbanization) . ولعلنا لا نعدو الحقيقة ، اذا اكدنا القول ، إن الحضارة السومرية ، تفردت بأول ظهور لنظام

دويلة المدينة على أنه اول شكل من أشكال التحكم في التاريخ البشري . فقد نمت فكرة المواطن والمواطنة والولاء الأعظم لدويلة المدينة .

وهذه المدن كانت صغيرة إذا قيست بمدننا اليوم ، ولم تنقطع الصلة ، بين سكانها والأرض ، بل الأمر بالعكس ، لان معظم الآهلين يسترزقون من الحقول المحيطة بهم ، وكلهم يعبدون آلهة تمثل قوى الطبيعة ، ويساهمون جميعاً في طقوس وشعائر يحيونها عند نقاط التحول في السنة الزراعية . وعلى هذا المنوال، انتظمت حياة الجماعة ، بموجب كم متوارث من التقاليد والأعراف، التي أصبحت بعد نجاح تطبيقها مقبولة ومرغوباً فيها من قبل الجميع ، كونها استهدفت النفع العام .

بلغ محيط مدينة الوركاء_ عاصمة البطل كلكامش ـ زهاء تسعة كيلومترات، ومساحتها تجاوزت ستة كيلومترات . وعدد سكانها تجاوز مئة ألف نسمة . وقد نُظّمت المدينة حضرياً، لتشمل ثلاثة مراكز رئيسة ، أهمها حارة المعابد في مركز المدينة ، ويلتف حول مقترباتها الأراضي الزراعية الخصبة ، التي تخترقها أعداد كبيرة من القنوات المائية الإروائية الضخمة ، أما القسم الثالث ، فيشمل ميناء المدينة ، حيث تنتظم الفعاليات التجارية. وهي بذلك تشبه التخطيط الحضري لأي مدينة عراقية لعهد قريب .

ولنا أن نتصور التخطيط الحضري لدويلة المدينة السومرية ، حيث تُقسم مساحتها ، عدد من الشوارع الفسيحة ، وقد بُلطت ارضياتها ورصفت بخليط من الرمل والحصى الناعم ، الذي اكتسب صلابته مع مرور الزمن ، ليكون مناسباً لسير العربات السريعة ، ذات العجلات الخشبية ، وقد توزعت بانتظام على جانبيها عدد من الحارات السكنية ، حيث نموذج البيت السومري المشيد (باللبن)، وتتوسطه ساحة فسيحة مكشوفة ، تتوزع حولها غرف السكن . وأجمل أجزاء المدينة السومرية كان ميناؤها ، حيث تتجمع السفن بأشرعتها الملونة ، وتتلاقح الثقافات ويهمنا هنا أن نحضر قصيدة شعرية سومرية تصف جمالية المدن السومرية وعلى الأخص مدينة (نفّر)

انظر تَلامس السماء والأرض (المدينة) ، انظر الجدار الجيد (المدينة)، انظر (إيدسالاّ) نهرها الصافي ، انظر (كراكرونّا) مرفأها الذي ترسو عليه السفن، انظر (بولال) بئر مائها العذب ، انظر (ادنرو) قناتها النقية، انظر (انليل) رجلها الشاب ، انظر (ننليل) عذراءها الفتية .

وفي ملحمة كلكامش الخالدة ، يرد نص يصف بشاعرية جميلة ، جمالية دويلة المدينة السومرية:

أنظر يا أنكيدو سور الوركاء الخارجي ، تجد أفاريزه تتألق كالنحاس ، أجل يا انكيدو تعال الى اوروك المحصنة. حيث يلبس الناس أحلى الحلل ، وفي كل يوم تقام الأفراح في أسواقها كالعيد.

وفي بلاد سومر نشأت اول أنظمة الديمقراطية في العالم . ففي دويلة المدينة، كانت السلطة السياسية العليا في يد مجلس عام يشترك فيه جميع الأحرار البالغين. وفي الأوقات الاعتيادية كانت شؤون الحياة اليومية تصرف بإرشاد مجلس الشيوخ . أما في الأزمات ، فكان بوسع المجلس العام ، بأن يخول أحد أعضائه السلطة

المطلقة فيصبح حاكماً ، وكان هذا يحدث في زمن محدد يزول بزوال الأزمات (جاكوبسن ، ص(١٤٩)

وحين عزم كلكامش وصديقه أنكيدو القيام بسفرهم البعيد ، لقتل (خمبابا) حارس غابة الأرز ، خاطب مجلس الشيوخ في مدينة الوركاء قائلاً:

اسمعوا يا شيب (شيوخ) أوروك ذات الأسواق ، أريد أنا كلكامش أن أرى من يتحدثون عنه ، ذلك الذي ملأ اسمه البلدان بالرعب ، عزمت على أن أغلبه في غابات الأرز ، وسأسمع البلاد بأنباء ابن أوروك ، فتقولون عني : ما أشجع سليل أوروك وما أقواه.

ثم خاطب شيوخ أوروك كلكامش وقالوا له :

عسى أن ينصرك إلهك الحامي ، وعسى أن يرجعك سالماً في طريق عودتك الى بلدك ، ويعيدك سالماً الى ميناء (أوروك) .

يوصف الاقتصاد السومري في كثير من الأحيان ، بأنه كان اقتصاداً زراعياً. إلا أنه كان يقوم من ناحية أخرى على الصناعة ، ذلك أن القوانين التشريعية السومرية ، كانت قد قدمت وصفاً للعديد من الصناعات والحرف اليدوية، كأعمال الصياغة والتطعيم والطرق على النحاس وإنجاز الأسلحة الحديدية والذهبية ، وإبداع العديد من الانية الذهبية بأساليب الصب المتنوعه . ويؤيد ذلك مخاطبة عشتار كلكامش بعد عودته منتصراً من مغامرته في غابات الأرز :

ستكون انت زوجي واكون زوجتك ، سأعد لك مركبة من حجر اللازورد والذهب ، عجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز ، وستربط لجرها (شياطين الصاعقة) بدلاً من البغال الضخمة.

ومن موانئ المدن السومرية اور والوركاء ونفر ، تحركت السفن الشراعية، محملة بالتمور والحنطة ، نحو دلمون (البحرين) ومكان (عُمان) حتى الهند لجلب الذهب والنحاس والأحجار الكريمة الملونة مقايضة بما تحمله من بضائع ومواد غذائية . وفي الوقت ذاته ، انطلقت العربات السريعة وقوافل الأفراد نحو أفغانستان وجنوب تركيا وإيران لإحضار ما تتطلبه المعتقدات الفكرية المرتبطة بما بعد الموت ، وما تحتاج إليه ابنية المعابد وكذلك أعمال الفنون التشكيلية من خامات ومواد ذات بريق سحري ، لعلها تجد حلاً لإشكالات الفكر السومري الذي أعياه القلق الوجودي . ولعل ظهور بعض الأختام الأسطوانية السومرية في تلك الأماكن النائية ، يمكن أن يجد تعليله بهذا النوع من الاتصالات التجارية.

هو الذي رأى كل شيء ، فغني بذكره يا بلادي ، هو الذي عرف جميع الأشياء وأفاد من عبرها ، وهو الحكيم العارف بكل شيء . مَطلعُ ملحمة كلكامش ، الذي يشفر بصفته نظاما من نسق العلامات في قراءته الأفقية ، عن بنية الفكر السومري (الأبستمولوجية) واهتمامه بالمعرفة. شعب أوجد نظام الكتابة الأيقونية ، ثم اختزلها إلى رموز معرفية ، وأوصلها إلى نظامها الصوتي المقطعي . حيث ترتبط دلالة الصوت كبنية (دال) ، بمفاهيم معرفية ذهنية في تركيب مفردات الحضارة قيمة مدلول.

شعب سومر أوجد نظام السلم الموسيقي ، واحتفل بتعظيم (الإله) في أول مراحل الفلسفة المثالية . إنسانية الفكر السومري وضعت الإنسان أعظم قيمة في الوجود .

حين دون أعظم مشـرعيه : جئت لأخلص الضعيف من القوي ولن ادع أحداً ينام وهو جائع . هذا الإبداع الفكري الأصيل والكشف الإبداعي ، شـكل الجوهر في بـنائية الفكر في سومر العظيمة لكونه تعبـيراً جاداً عن الزمان والمكان، وهو صورة لروح وثقافة المجتمع ، فانبـعثت شرارة الوعي انعكاساً لهذه الفاعلية ، بفعل إدراك فكري ذي بنية إجتماعية وروحية.

إن أول مدرسة في العالم ، كانت قـد أسسـت على أرض سـومر في بـلاد ما بـين النهرين . إذ عرف السومريون الكتابة أول مرة في التاريخ . فقد اكتشف ما يقرب ألف لوح طيني، يحـمل بـعضها نصوصاً تمارين مدرسية ، فقد كان التفكير منصبـاً في طرق التدريس . وأن عدد الذين مارسـوا فن الكتابـة حـينذاك يزيد عن الآلاف . ومنهم من كان كاتبـاً من الدرجة الأولى ، والآخرون مسـاعدين ، ويصنفون على أنهم كتاب حكوميون أو دينيون ، وكان بينهم اقتصاديون وإداريون وموظفون بارزون في الدولة.

واكتشفت (ألواح) تحمل تمارين مكتوبـة من قبـل الطلاب أنفسـهم ، وهي جزء من واجبـاتهم اليومية ، وكانت تتراوح بين كتابة المبتدئين والذين أوشكوا على التخرج. وكانت أهداف المدرسة السومرية في البداية ، تقـتصر على تعلم اللغة وتدريب موظفين للإدارة والاقتصاد ، يعملون في دواوين الدولة والمعابد . وقـد تطورت أهداف المدارس وأصبحت مراكز للعلم والثقافة. وتخرج منها العلماء والباحثون الذين درسـوا مختلف فروع المعرفة كاللاهوت وعلم اللغة والنبات والحـيوان والجغرافية والتعدين والرياضيات .

وكان مدير المدرسة يدعى (أبا المدرسة) والطالب (ابن المدرسة) أما المدرس فهو الأخ الكبير ، وواجبـه كتابة الواح جديدة ، كي ينسخها الطلاب ، وتصحـيح ما نسخوه ، وسماع ما حفظوه من واجبات الأمس . وتضم المدرسـة أعضاء آخرين : كالمسـؤول عن الرسـم ، والمسـؤول عن السـومريات ، ومراقـب الحـضور ، والمسؤول عن حفظ النظام وغيرهم .

وتفصح الكتابات السومرية ،أن الحرية ضمن حدود القانون ، كانت هي الطريقة المثلى المتبعة في المجتمع السومري . ومن المحتم ان تبدو الطاعة ، في حـضارة ترى الكون كله على صورة دولة ، فضيلة عظمـى . لأن الدولة مبنية على (الطاعة) والخضوع للسـلطة . فقـد كانت الحياة الفاضلة السومرية هي الحـياة (المطيعة) ، حـيث يقـف الفرد في المركز من دوائر متلاحقـة من السلطة تنظم حرية عمله ونشاطه . وكانت أقرب وأصغر هذه الدوائر تتألف من السلطات التي ضمن أسرته : أبيه وأمه ، أخيه الأكبر وأخته الكبـرى . وبحـوزتنا نشـيد يصف عصراً قادماً ، يتميز بـكونه عصر الطاعة : يوم يحجم المرء عن السفاهة بإزاء غيره ، ويكرم الابن أباه ، يوم يبين الاحترام جلياً في البلاد ، ويبجل صغير القـدر الكبير ، يوم يحترم الأخ الصغير أخاه الأكبـر ، ويرشـد الولد الأكبر الولد الأصغر ويتمسك (الأخير) بقراراته.

ولعل في اكتشاف الكتابة ، وتأسيس اول مدرسة ، ووضع أنظمة التخطيط الحضري والأقـليمي ، وعدالة القوانين التشريعية ، وحرية الأفراد ضمن حدود النظام ،

وأنسنة الاسطورة والملحمة ، ولبنات الديمقراطية الأولى ، وملامح فكرة الحياة الفاضلة . هي فضيلة العقلية السومرية المبدعة ، التي لا زالت (كونية) لا تحدها حدود زمانية أو مكانية



أشكال المشهد السومري

الهوامش والمصادر.

١. باقر ، طه . مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، مطبعة الاديب ، بغداد ، ١٩٧٣.

٢.جاكوبسن ، ثوركيلد . ارض الرافدين ، في ما قبل الفلسفة ، تاليف هنري فرانكفورت واخرون ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، بيروت ، ١٩٨٠.

٣.هاوزر : ارنولد . الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، بيروت ، ١٩٨١.



أشكال المشهد السومري

تحقيق النصوص

المرحوم د: عبد الحسين محمد الفتلي

عُرفت عمليةُ تحقيق النصوص: بأنها الاجتهادُ في نشرها وجعلها مطابقةً لحقيقتها كما وضعها صاحبُها من حيثُ اللفظُ والمعنى والكتابةُ وذلك باتباع الطريقة العلمية الخاصة بالتحقيق وهي البحثُ عن أُصولِ النصوص.

وتحقيقُ النصوص ليس بالعملية السهلة ــ كما يتوهم بعضهم ــ بل انها شاقةٌ ومهمةٌ. إذ أنّ مسؤوليةَ الذين يختارون نصوصَ التراث فيحققونها وينشرونها بدرجة مسؤوليةِ الذين يُبدعون ويخلقون في حقلِ التأليف نفسها. ذلك أننا إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة والمستقبلة تُراثاً يمجدُ العقلَ ويوصلُ فكرنا العقلي المتقدم ويُشيع في صفوفنا مناخاً يساعدُ على ازدهار التفكيرِ العلمي فلا بدّ لنا من البحثِ عن البقايا التي تركها الزمن من تراثِ المدارس الفكريةِ العربية الاسلاميةِ التي أعلت قدْرَ العقل ورفعت قيمته والتي قدمت ثمرات تفكيره على مدلولاتِ ظواهر النصوص[1].

كما أننا إذا شئنا أن نفخرَ بأمتنا فلابدّ من أن نقدمَ لها كنوزَ الفكر العلمي العربي الإسلامي الذي تتلمذت على يديه الدنيا وفي مقدمتها أوربا عدةَ قرون. ففي نشرِ هذا التراث وإثارةِ القضايا المرتبطةِ به من حركتنا الفكرية والثقافية مايشيع الثقة بالنفس في هذا السباق الذي نبدو فيه اليومَ متخلفين موازنة بالآخرين. هؤلاء الذين كانوا منذ قرون يحتلون مكانَ المتخلفين بينما كان الفكر العربي الاسلامي منارةً هاديةً في ميدان العلوم[2].

وهناك تصوران عن التراث بوجه عام. تصور يتعامل مع التراث كونه كتلةً من الأحداث والمفاهيم والقيم مستقلةً عن وعينا وعن وجودنا تماماً ويمكن أن تعالج معالجةً محايدة تحاول الوصول الى الكينونة المتعالية لهذه الكتلة التي تشبه المُثُلَ الأفلاطونية في تجريدها وتعاليها على السواء وذلك تصور موجود بالقوة لا بالفعل كما يقول الفلاسفة القدماء. ومن المستحيل عملياً أن نتعامل مع التراث على هذا النحو لسبب بسيط مؤداه أن التراث موجود بنا وفينا في الوقت نفسه فضلاً عن أن وجوده الموضوعي لا يعني انفصاله المطلق عنا، بل يعني أنه ــ على الرغم من بعده التأريخي ما زال يؤثر فينا القدر ذاته الذي نؤثر فيه[3].

أما التصور الثاني: فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر والادراك للوجود الآني وذلك هو التصور السائد فضلاً عن أنه التصور الممكن عملياً.

إنّ تراثنا العربي يحمل أدباً وأخلاقاً وتأريخاً واجتماعاً أفرغه علماؤنا في مؤلفات جليلة فهي صورةٌ جميلةٌ من أدبنا وعلومنا القديمة، مبعثُ حضارتنا الذي يقضي علينا الواجبُ أبداً أن نتذوقهُ ونتفاوض معه لما فيه من عبقرية

أرواح أجدادنا ومنها ننشد الكمال في اللفظ والمعنى ونمشي على آثارهم فتنشأ شخصيتنا الجديدة وهو إلى هذا من خير ما نكشف به مقاييس الاختلاف في أمتنا ومعايير عاداتها ومدنيتها.

والاخلاص الحقيقي للسلف هو المحافظة على آثارهم الحضارية لا لكونها شيئاً جامداً ميتاً. ولكن لانها كائن حي. وقد قيل: إنّ النهر حين يجري نحو البحر فإنما يعبر عن اخلاصه الحقيقي لمنبعه. وقد اكدت مؤسسات الدولة ضرورة الاهتمام بالتراث ونشر نصوصه وتقدم الدراسات حول النصوص والانطلاق من هذه النصوص الى اعمال فنية وأدبية معاصرة[٤].

ولا بد من عملية الاختيار لهذه النصوص لتقديمها الى الأجيال الحاضرة والمستقبلة لأن إعادة نشر كل آثار الأولين عملية ضخمة لا يفكر فيها أحد. ولأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضارة والعائقة التي لا ضرورة لإحيائها . بل التأكيد على الجوانب المشرقة التي يجب احياؤها وبعثها من جديد.

متى بدأ تحقيق النصوص العربية

لا خلاف في أن عملية تحقيق النصوص العربية بدأت تأخذ شكلاً متميزاً في أوائل القرن التاسع عشر على أيدي المستشرقين. فهم الذين بدأوا بتحقيق هذه النصوص ونشرها وربما كان ذلك خدمة لمصالحهم الاستعمارية وتشويهاً لتأريخنا الشامخ واندفاعاً وراء أغراض رسمتها السياسات الأوربية لمسخ كثير من الحقائق العلمية في معتقداتنا وفقه ديننا وتأريخنا العربي والاسلامي ونعني بهم أولئك الذين يميلون بآرائهم الى جعل العالم العربي تابعاً لا متبوعاً ومقلداً لا مبدعاً[٥].

على أن هذا لا يعني عدم الثناء على الذين قدموا للعربية جهوداً مشكورة ونبهوا العربي الى تراثه الذي كان بحاجة الى بعث وإيجاد، ونفض غبار الزمن الطويل عنه. ليظهر بوجه جديد وثوب عصري قشيب ينسجم وروح العصر والحضارة الجديدة ولا تزال مطبوعات بطرسبرك. وكامبرج ولايبسك، وليدن، وبرلين وغيرها من مدن أوربا هي النسخ المعول عليها في الدراسات العلمية الحديثة.

فلقد كان عمل المستشرقين هذا النواة التي بُذرت في موضعها لتلقى فيما بعد الرعاية الكافية والوسائل الملائمة لحياتها ونمائها ولتصبح بعد ذلك شجرة ذات أصل راسخ وفروع مثمرة وعنهم ومن دراساتهم أخذنا بعض كنوز تراثنا القديم في اللغة والأدب والفلسفة والتصور والالهيات. ثم بدأنا ندخل في هذا الميدان مسلحين بالمنهج الحديث من التحقيق.

ولقد بدأ العرب يدخلون في هذا الميدان في مصر منذ الجمعية التي أسسها الشيخ محمد عبده عام ١٨٤٧ ــ ١٩٠٥، في العقد الأخير من القرن التاسع عشر لاحياء الكتب العربية وهي الجمعية التي طورت وواصلت جهود رفاعة الطهطاوي المبكرة[٦].

وشيئاً فشيئاً بدأنا نستطيع أن نرى أفكارَ أسلافنا ونقوم نصوصهم الأصلية لا من خلال رؤية المستشرقين لهؤلاء الأسلاف فنحن مثلاً نستطيع أن نرى ابن رشد من خلال نصوصه هو لا من خلال الدراسة التي قدمها عنه "آرنست رينان" ١٨٢٣ ــ ١٨٩٢م، في كتابه "ابن رشد والرشدية. وأن نرى الحلاج ٩٢٤ "من نصوصه هو لا من خلال ما كتبه عنه "ماسنيون" ١٨٨٣ ــ

١٩٦٢م وإن كنا لا نزال بعيدين عن بلوغ ما هو ضرورة لتحقيق كل أهدافنا وذلك لعدم اكمال النصوص المحققة والمنشورة بيننا لهؤلاء الأعلام الشامخين.

وفي العصور الوسطى وبداية النهضة الأوربية رأت أوربا تراثها اليوناني من خلال المفكرين العرب[٧] وخاصةً ابن رشد وابن سينا والفارابي والرازي والخوارزمي والحسن بن الهيثم. وعندما رسخت أقدامُها على أرض نهضتها رجعت إلى المصادر الأصلية لتراث اليونان واستعانت برؤية العرب لهذا الترث عاملا مساعدا. واستمرت إضافات العرب الفكرية وشروحهم وابداعاتهم حول هذا التراث. وهذه هي المهمة المطروحة على نهضتنا العربية وهي المهمة التي لا يمكن انجازُها بدون التخطيط والتنفيذ العلميين في ميدان إحياء التراث العربي الاسلامي. فأحد المقاييس الدالة على نضج شخصية الأمة الحضارية أن تتحول رؤية الآخرين لتراثها الى عامل مساعد في التقويم والدراسة بعد أن كانت المصدر الوحيد أو الأساس في تقويم هذا التراث واستلهامه[٨].

أصول النصوص

إنّ أوثق النصوص وأفضلها واكثرها دقة النص الذي يحمل عنوان الكتاب واضحاً عليه اسم المؤلف أو كان قد كتبه بنفسه سالماً من الخرم والنقصان أو أملاه أو أشار بكتابته على الصورة التي أرادها أو أجازها. وشرط الصحة أن يثبت في النسخة مايؤكد علمَهُ واطلاعَهُ بذلك. وإلاّ وجب حشد جميع النسخ الممكن جمعُها بأعيانها أو بتصاويرها أو بنسخها المقابلة المعارَضة. واتخاذ أصح النسخ وأتمها متناً لنشر الكتاب، لأن الكثير من العلماء يصنفون كتبهم أول الأمر على شكلٍ ثم يزيدون فيها أو ينقصون[٩]. فتأريخ دمشق لابن عساكر له نسختان: جديدةٌ في ثمانين مجلدة، وقديمةٌ في سبعٍ وخمسين. ولكتاب وفيات الأعيان نسختان أيضاً. وكتاب الياقوت لأبي عمر الزاهد غلام ثعلب ظهر بست صور أمضى في تاليفها ما بين سنة "٣٢٦ ـ ٣٣١هجرية" وفي كل مرة يقرأه يزيد شيئاً ثم أملى على الناس حين عرض آخر مرة كما جاءت به نسخته الموثقة، قال أبو عمر محمد ابن عبد الواحد: هذه هي التي تفرد بها أبو اسحاق الطبري آخر عرضة أسمعها بعده. فمن روى عني في هذه النسخةَ في هذه العرضة حرفاً واحداً ليس من قولي فهو كذاب عليَّ وهي من الساعة إلى الساعةِ من قراءة أبي اسحاق على سائر الناس وإن اسمعها حرفاً حرفاً. وهذه وأمثالها تسمى بالنسخة الأم.

ومثال ما قاله المسعودي في آخر كتابه "التنبيه والأشراف"[١٠] قد كان سلف لنا قبل تقرير هذه النسخة نسخة على الشطر منها وذلك في سنة ٣٤٤ ثم زدنا فيها ما رأينا زيادته وكمال الفائدة به فالمعمول من هذا الكتاب على هذه النسخة دون المقدمة.

اقربُ النسخ الى النسخة الأصلية

تلي نسخة المؤلف من الوثاقة النسخةُ عن الأم المضبوطة عليها. والضبط يكون إما بإملاء المصنف لها على طلابه وإما بقراءته إياها عليهم أو بقراءتهم إياها عليه. وباثبات القراءة في أولها أو آخرها بتحرير جملة يذكر فيها القارئ للكتاب ومن معه إن لم يكن فرد ويُصدّق المؤلف بذلك كتابةً ويُصادق على السند: وسلسلة الأخذ هذه تحظى بمقدار قليل من الذكر من

الكتب الأدبية في حين أنها تحظى بنصيب وافر من الذكر في الكتب الدينية واللغوية.

وهناك نوع من النصوص يُدعى بالنسخة الأم ادعاءً لايقر عليه. وهي الأصول القديمة التي يضمنها الكاتب في كتابه عفواً أو عن طريق العمد، فلا يلتفت إليها ولا يُطمأن. وذلك واضح في كتاب "المغازي" للواقدي، ففي الجزء الثالث منه ما يقارب المائة صفحة أُخذت من نصوص أُخرى.

ومن النصوص المضمنة ما جاء في خزانة الأدب للبغدادي. فقد ضمن خزانته كثيراً من الكتب الصغيرة النادرة مثل كتاب "فرحة الأديب" لأبي محمد الأسود الأعرابي وكتاب "اللصوص" لأبي سعيد السكري كما تضمنت أيضاً قدراً من كتب النحو وكتب الشواهد النحوية، وكتاب "الأشباه والنظائر" للسيوطي الذي جمع فيه نصوصاً كثيرة لمشاهير النحاة أمثال سيبويه والمازني والمبرد وابن السراج والزجاج والزجاجي وابن جني وأبي علي الفارسي وغيرهم. وهذا النوع من الكتب يستعان به في تحقيق النص ولا يخرج به المحقق كتاباً مستقلاً أبداً. والأقدمون كانوا يلزمون أنفسهم حيث يقولون "انتهى بنصه" فتكون مسؤوليتهم خطيرة لكونهم حملوا أنفسهم أمانة النقل. أما الافتراء والزيادة والإدخال مع عدم الإشارة إلى ما أُخل وأضيف على النص الأصلي فيعد خطراً فادحاً على التحقيق.

وخير مثال على تعرض النصوص للزيادة والنقصان ما جاء في كتاب "كشف الظنون" لحاجي خليفة وفي كتاب "الخزانة" للبغدادي من أن للزجاجي أمالي ثلاثة: كبرى ووسطى وصغرى، غير أن الحقيقة لا توجد سوى أمالٍ واحدة، وأنّ اختلافها في صورٍ ثلاثٍ هو من صنع التلاميذ والرواة[٢١].

ولا يعتمد على الطبعات التي تخرج للتجارة في التحقيق لأنها قد لا ترزق بمحقق أمين موثوق به. أما النسخ المصورة بوضوح فتؤدي ما يؤديه أصلها فإن كانت صورة للنسخة الام فتعد في حكمها وإن كانت للنسخة التالية فتصير بحكمها أيضاً.

أما المسودات فمسودة المؤلف تعد الاصل إن ورد ما يؤكد عدم اخراجه غيرها. جاء في "ارشاد الساري" شرح صحيح البخاري" للقسطلاني: أن يحيى بن محمد الكرماني.. صنع أيضاً شرحاً للبخاري سماه "مجمع البحرين وجواهر الحبرين" قال: وقد رأيته وهو في ثمانية أجزاء كبار بخطه مسودة"[٢٢].

ومبيضة المؤلف بخطه هي الأصل إن وجدت وإن وجد معها مسودة فهذه تعد الأصل الثاني ويستعان بها على تصحيح القراءة فقط.

وإذا عثر الباحث على أصل لكتاب بخط المؤلف أو على نسخة مضبوطة منه فلا يقنع بذلك فان من المؤلفين من ألف كتابه مرتين أو ثلاثاً كما هو معلوم في كتاب " البيان والتبين" للجاحظ. فقد صنفه مرتين. وذكر أن الثانية أصح وأجود. وكتاب "الجمهرة" لابن دريد قال عنه ابن النديم [٢٣] "مختلف النسخ كثير الزيادة والنقصان لأنه أملاه بفارس وأملاه ببغداد من حفظه فلما اختلف الاملاء زاد ونقص"

وإذا لم يظفر طالب التحقيق بنسخة المؤلف، ولا بالمنسوخة المضبوطة عليها خطاً أو قراءة يبحث عن نسخة كتبت في عصر المؤلف وعليها سماعات

بشهادات الرواة الثقات فإنْ لم يكن على النسخة سَماع فقدمُها يشفع لها في أن تكون مختارةً والآفهو مضطر إلى الاعتماد على نسخة متأخرة وحيدة فينشرها بحالها ويُشير إلى أوهام التصحيف الواردة فيها كما فعل "عباس اقبال" في نشرة "طبقات الشعراء" لابن المعتز إذ استعان بمختصره على نشره أول مرة.

وإذا تعارضت نسختان إحداهما قديمة كثيرة التصحيف والنقصان والأخرى حديثة صحيحة سليمة من العيب المشار إليه فالاعتماد على الحديثة وهي التي ينبغي أن تنشر لأن المراد مطابقتها لحقيقتها كما وضعها المؤلف. وإذا ضَمنّا سلامة الغاية لم تغيرنا حداثةُ الوسيلة.(١١)

ووجود النسخة الحديثة مرده الى أحد أمرين: إما أن تكون منسوخة على نسخة قديمة صحيحة ولكنها تلفت بأحد أسباب التلف. وإما أن تكون مكتوبة بقلم محقق أصلح أخطاءها وقوّم أودها في اثناء استنساخه لها.

وإذا عثر على نسخ يعوزها سلسلة النسب فترتيبها يرجع الى حذاقة المحقق وخبرته والمأخوذ به أن تقدم النسخة التي تحمل تاريخاً متقدماً وتليها التي تحمل خطوط العلماء وتهميشاتهم. وربما ينقل أحدُ الناسخين التأريخ المُثبت في نهاية النسخة غير منتبه للفارق الزمني بينه وبين الناسخ الأول فيتصور الفاحص أنها نسخة قديمة. فعلى المحقق الثبت أن يقف مع الخط والحبر وقفة طويلة. لأن لكل عصر خطاً وحبراً معينين. وأن يبين اسم الناسخ الأول واسم الناسخ الثاني وهو يحقق في تأريخ المخطوطة وإذا تعددت النسخ فيجب تصنيفها إلى فئات متشابهة ثم يشار الى اختلاف كل فئة عن الفئة الأخرى اختلافاً فردياً أو جمعياً. فإن كان الاختلاف فردياً أو جمعياً فانه يكتفي بالاشارة الى اختلاف نسخة واحدة من كل فئة.

جمع الأصول

من العمليات الشاقة المحفوفة بالمزالق عمليةُ جمع الأصول. فمن الصعب على المحقق أن يقف على جميع النصوص التي تخص تحقيق نسخة بذاتها. ولكن ذلك لا يمنع من متابعة الفهارس في المكتبات العامة والخاصة. مثل فهارس دار الكتب المصرية في القاهرة وفهارس مكتبة المتحفة العراقية وفهرس مخطوطات الأوقاف ببغداد وفهارس كتب المتحفة البريطانية، وفهارس دار الكتب الوطنية بباريس، وفهارس دار الكتب الوطنية بألمانيا. وفهارس كتب الأسكوريال بأسبانيا وفهارس كتب الوقف باسطنبول وغيرها من الفهارس المنتشرة في العالم.

كما لا يفوت المحقق الرجوع الى تأريخ الأدب العربي "لبروكلمان" وذيوله. وتأريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان فهما يعدان من أميز المراجع التي تعود إلى المخطوطات ومعرفة مواضعها. وأخيراً سؤال الخبراء بالمخطوطات يعين هو الآخرعلى العثور على جديد يضيفه المحقق وتطمئن إليه نفسه، وهذا ما حدث لي عند تحقيقي لكتاب "الأصول لابن السراج" إذ عثرت على نسخة له في المغرب واخرى في تركيا بعد ان أكملت تحقيق النسخة التي صورتها من مكتبة المتحفة البريطانية والتي لا تكوّن أكثر من ربع الكتاب.

ويجب أن لا ينخدع المحقق بالتأريخ المثبت على النسخة الخطية فقد تكون موضوعاً بايهام من متعمد

بقصد الرواج والتغطية ومثل هذا يقال بتآكل المخطوطة وآثار العث فيها ليكون دليلاً على صحتها كما يفعل تجارُ المخطوطات، من ذلك ماروراه القفطي أن ابن سينا صنع ثلاثة كتب: أحدها على طريقة ابن العميد، والثاني على طريقة الصاحب، والثالث على طريقة الصابئ وأمر بتجليدها واخلاق جلدها لتجوزَ لذلك على أبي المنصور الجبان[٥٠]. ولا ننسى خاتمةَ الكتاب وعنوانَهُ. فقد تجد اسم الناسخ وتأريخ النسخ وتسلسل النسخة وما يحمله من إجازات وتمليكات وقراءات وتعليقات.

التحقيق/ غايته ومنهجه

غاية التحقيق هو تقديم المخطوط[٥١] صحيحاً كما وضعه مؤلفُه دون شرحه ودون ملء الحواشي بالشروح والزيادات. من شرح للألفاظ وترجمات للأعلام ونقل من كتب مطبوعةً وتعليق على ما قاله المؤلف. كل ذلك بصورة واسعة مملة. قد تشغل القارئ عن النص نفسه.

ويقتضي عمل التحقيق صحة عنوان الكتاب واسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه. والعثور على نسخةِ المؤلف ييسر لنا الأمر على أن يكونَ هناك خبيرُ لقراءتها فقد تكون النقط مهمةً واشارات كتابية ليس بمقدورنا فهمها إلاّ بمرانٍ وممارسة عالم في الفنِ الذي وضعَ على نمطه الكتابَ وعلى أن يكون من ذوي التمرس بالخط القديم.

وتحقيق العنوان ليس سهلاً إذ أن بعضَ المخطوطات تكون خاليةً من العنوان إما لفقدان الورقة الأولى وإما لطمس فيه. أو ان العنوان المثبت يخالف الحقيقة بدواعي التزييف أو جهل من وقعت النسخة بيده فأثبتعليها عنواناً لا يطابق الحقيقة. فحري بالمحقق أن يُعمل فكره لكي يظفرَ بنصوص من هذا الكتاب ضمنت في كتاب آخر وأن يلمّ بأسلوب المؤلف وأسماء ما ألف من الكتب ليصلَ الى عنوان الكتاب الحقيقي.

ويقال مثل هذا في تحقيق اسم المؤلف فيتطلب الانتباه والحذر. فقد يجد المحقق اسمَ مؤلفٍ على غلاف المخطوطة. ولكن الواقع أنه ليس له يدٌ في تاليفه ولا علم له به وأحياناً لا يجد اسمَ المؤلفِ فيهتديِ إليه بمراجعةِ فهارس المكتبات أو كتب المؤلفين وكتب التراجم مثل معجم ياقوت. وربما تومئ المصطلحاتُ في الكتاب الى أنها من عصر المؤلف. وقد تتعرض أسماء المؤلفين الى التحريف والتصحيف. فالنصري قد يصحف بالبصري والحسن بالحسين فعلى المحقق ملاحظة المادة العلمية فقد يجد بعضاً من الكتاب مضمنة في كتب أخرى فعندها يستطيع أن يقطع باسم الكتاب ونسبته لصاحبه.

أما تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه فهي مهمة صعبة أيضاً وليس أدل على ذلك مما أُثير من شكوك حول كتاب العين المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي. وكيف أنَّ الخليل وضع منهجهُ فقط والعلماء الذين جاءوا من بعده هم الذين حشوه ومنهم تلميذه الليث بن رافع بن نصر ابن سيار[٥٢].

واستُدلَ على خطأ نسبته للخليل ما وجد في سنده أن مؤلفه يروي عن الأصمعي وابن الأعرابي وهما من الجيل التالي للخليل. فهل يعقل أن يروي متقدم عن متأخر. ولا بد من الإشارة إلى كتاب "تنبيه الملوك والمكائد" الذي ينسب الى الجاحظ خطأ، إذ إنَّ القارئ يجد في أبوابه باب " نكت من مكائد كافور الأخشيدي"

الذي عاش ما بين سنة ٢٩٢ ــ ٣٥٧ " وهذا التأريخ بعد وفاة الجاحظ بعشرات السنين وكذلك كتاب "توجيه إعراب أبيات ملغزة الإعراب" الذي ينسب خطأً للرماني أيضاً وهو لأبي الحسن الفارقي.. ومثله يحدث في كثير من عناوين الكتب القديمة.

الحواشي

يعد المستشرقون صنعَ الحواشي فناً خاصاً يتطلب مهارةً وعلماً لأن تحقيق النص أمانةٌ مقدسةٌ توجبُ الإنصاف وتلزمُ المحقق ألا يداري ولا يحابي وأن يقطع بالحقيقة ويجزم بها بعد أن يتثبت منها. وقد يسلك المحققون طرقاً مختلفةً في اثبات الحواشي. فمنهم مَن يجعل فيها اختلاف النسخ ويُفرد للتعليقات ملاحق في آخر الكتاب وعلى هذا كثير من المستشرقين الفرنسيين(١٨). وفريق ثانٍ يجعل في الحواشي اختلاف النسخ. ثم التعليقات يفصل بينهما خط وعلى هذا بعض المستشرقين الألمان وفريق ثالث يخلط بينهما. وفريق رابع لا يثبت إلاّ النص ويجعل اختلاف الروايات مع التعليقات في آخر الكتاب. ومن المحققين من يغالي في الشرح والتعليق والتفسير ويبدو هذا واضحاً في الكتب التي حققت في جمهورية مصر العربية.

والأفضل في هذا المجال أن تقتصر الحواشي على اختلاف النسخ وذكر مصادر النص المذكورة أو التي يهتدي إليها المحقق. لأنَّ ذكرها هو توكيدٌ لصحة النص.

ثم تُذكر الآياتُ القرآنية والأحاديثُ النبوية والأشعارُ والشواهدُ بعد أن يشار إلى مصدرها في الدواوين إذا أمكن واختلاف رواياتها في كتب الأدب. اما الأعلام المشهورون فلا داعي لأن يترجم لهم في الحاشية لأن القصد من تحقيق النص، كما تقدم، هو ابرازه صحيحاً كما وضعه المؤلفُ لا ملؤه بالشروح والزيادات والنقل من كتب مطبوعة تشغل القارئ عن النص ويضيع في أمور جانبية.

وفي الوقت الحالي بدأ المحققون يصححون الخطأ في المتن ويشيرون إلى ذلك في الحاشية وهذا معناه عدم التقيد بالنص وبنقله بامانة. لأن الواجب أن يصحح الخطأ في الحاشية إلاّ اذا مست القرآن الكريم فإن الصحيح يثبت في المتن. فالآية الكريمة مثلاً "حتى إذا أتوا علىَ وادي النَملِ"(١٩) جاءت في كتاب الحيوان للجاحظ محرفة هكذا" فلما أتوا على وادي النمل" وجاء في الكتاب المذكور أيضاً قوله تعالى "على أنْ لاَ أقُولَ علَىَ اللهِ إلاّ الحقَ قَدْ جئتكم ببَينة مِنْ ربكم فأرسِلْ مَعي بني إسرائيل"(٢٠) جاء محرفاً "على أن لا أقول على الله إلاّ الحق فارسلْ معي بني اسرائيل"(٢١).

صفاتٌ لابُد ان تتوافر في المحقق

ينبغي للمحقق في علم من العلوم أو فن من الفنون أو ضرب من الأدب أن يكون عالماً به وعارفاً بمصطلحاته ومطلعاً على أنواع الكتابة وأطوارها في معرض التأريخ وخبيراً بالكاغد(٢٢) وأنواعه فضلاً عن المعرفة باللغة عموماً. كذلك يحتاج إلى مران وخبرةٍ خاصة بالمخطوطات القديمة التي يكثر فيها تداخلُ الحروف بعضها ببعض ولا تطردُ فيها النقطُ والإعجامُ. أو المخطوطات التي كتبت بخط أندلسي أو مغربي.

وشيء مهم جداً هو الإحاطة بالموضوع الذي يعالجه المخطوط ليتمكن من فهم النص ويتجنب الخطأ وذلك بقراءة كتب كثيرة تعالج الموضوع نفسه ليكون على

بينة من التصحيفات عموماً وبتصاحيف الكلمات خصوصاً كتصحيف الكلمات المتشابهة في الخط المختلفة في التلفظ لاختلاف إعجامها فمن ذلك:

١ـ بثّ الخبر. ونثّ ونثاه. فهذه الكلمات في معانيها بعض الأختلاف مع تقاربها في المعنى العام والصورة فينبغي للمحقق تمييز بعضها عن بعض، وكذلك:

٢ـ فزِع، وقَزَع.

٣ـ وشَغَبَ، وشَغب، وعصب، وغَضَبَ.

٤ـ وغَمِص، وغَمَضَ، ومُفارقةً، ومقاربةً.

ولا بد من الاهتمام بالإعجام، لأن الكثير من الكتب العتيقة القديمة الزمان ماليس فيه إعجام أصلاً. وقد مضى زمان طويل على الخلافة العباسية كانت تمنع فيه إعجام كتبها والكتب المُرسلُ بها إليها كما ذكر أبو الحُسين هلال بن الصابي في "رسوم دار الخلافة"[٦٠] المحفوظة نسخته الخطية في دار الكتب، "الجامع الأزهر "قال الدكتور مصطفى جواد والسبب في ذلك، انهم كانوا يعدون الاعجام من عادات الأعْجام والسبب الآخر هو أن من الكتاب من كانوا يتكاسلون عن إعجام ما يستوجبه اعتماداً على فهم القارئ، ولما كان اهمال الحروف مدعاة إلى الوهم والغلط وجب التأني في إعجام الحروف خوفاً من أن يكون طلب الإصلاح سبباً للوقوع في خطأ آخر[٦١]. ومن أوهام الإعجام الفاحشة هذا النص "روى شيخي عن يحيى عن سفيان الثوري" كتب هكذا "روى شختي عن نجتي عن شفتان اليوري" ناهيك عن التصحيف والتحريف الناتجين عن سوء القراءة أو الفهم، والتصحيف أو التحريف قديم في تأريخه ولم يسلم من الوقوع فيه إلاّ القليلُ من أئمة اللغة والحديث، وفي القرآن الكريم قرأ حمزة الزيات القارئ يوماً وأبوه يسمع: ألم ذلك الكتاب لازيت فيه[٦٢]. فقال أبوه: دع المصحف وتلقن من أفواه الرجال[٦٣] ونتيجة للتصحيف والتحريف ظهر المؤتلف والمختلف حيث اندفع العلماء يؤلفون التآليف في أسماء القبائل كما فعل محمد بن حبيب الزيات المتوفى "٢١٥" هـ وفي أسماء القراء كما فعل الحسن بن بشر الآمدي المتوفى "٣٠٧"هـ وكذلك في اسماء الرجال.

الأمانة العلمية في التحقيق

إنّ الأمانة العلمية تتطلب مراعاة ماجاء في النسخة الأُم مراعاة تامة والتقيد بها. والخروج على ذلك لا يسمح به ولا يخدم العلم حتى لو تعلل بتحسين الأسلوب أو العبارة وليس من واجب المحقق التبديل والتغيير في متن المخطوطة أبداً. وربما يجنح بعض المحققين الى حذف بعض ما يحذف في المخطوطة لكونه غيرَ ذي فائدة كما يحسب. ويذهب الاخرون إلى إضافة فقر وآراء قد يرون فيها فائدة كما يتصورون وهذا خطأ وجنوح عن أداء الأمانة كاملة. فالنسخة الأم يجب أن تحقق كاملة ويركن إليها دون أن تمس بتغيير وتبديل أو زيادة أو حذف. ويجوز للمحقق إذا أتى بايضاح أو تعليق أن يضعه بين قوسين وأن يشير في الحاشية موضحاً ذلك فهو حين يجد مثلاً "بني الاسلام خمس" فلا ضير من إضافة "على" وإذا وجد حرفاً أو كلمة مكررة فلا بأس من حذفها

مكملات التحقيق

إذا أكمل المخطوط تحقيقاً وأصبح جاهزاً للطبع فلا بد أن تُراعى بعض أمور ذات فائدة كبيرة.

١ــ العناية بتقديم النص ووصف مخطوطاته وذلك بتعريف المؤلف بدراسة ضافية[٢٢] عنه وعن أسرته ونشأته وثقافته وعلاقته بأهل عصره والإحاطة بعصره سياسياً واجتماعياً وثقافياً للتعرف على بيئته ومقدار تأثره بها والحياة التي عاشها واثر الأحوال السياسية والاجتماعية في فكره وعواطفه، مع التعريف بالكتاب وموضوعه ومقدار حجمه العلمي بالنسبة الى الكتب المماثلة له في الحقبة نفسها.

٢ــ العناية بالطباعة حين يكون الكتاب مجهزاً للطبع فلا بُدّ من التأكد من الخط فيجب أن يكون واضحاً قد كملت فيه الحواشي والفقر مع اكتمال علامات الترقيم التي تفصل بين الجمل أو تدل على تعجب أو استفهام أو علامات تنصيص حيث يوضع بينها ما اقتُبس من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو جمل من كتاب آخر أو شعر. ومن ذلك الأقواس مع عناية بالتنقيط علماً بأن لكل عالم طريقتهُ في ذلك. وقد سار المحدثون على تنظيم الحواشي في أسفل الصفحة بحرف يختلف عن خط الكتاب بعد وضعها على جانبي المخطوطة كما كان يصنعه الأقدمون أو تنظم في آخر الكتاب، وطريقة تنظيم الحواشي في أسفل الصفحة أسهل للقارئ واكثر فائدة[٢٨].

٣ــ الفهارس[٢٩]: إن القارئ ليشعر بصعوبة الرجوع الى الكتب القديمة للوقوف على ما ضمنه بين صفحاتها من مواد. وأصبحنا بحاجة ملحة الى الوقت والاستفادة منه. وهذه الحاجة دفعت المحققين الى الإتيان بالفهارس التي تشير الى موقع الباب والفصل وأجزائه برقم الصفحة. وكذلك فهارس لأسماء الناس والأمكنة والأجيال والطوائف والقبائل والفرق. وأغلب الفهارس تكون على حسب حروف المعجم أي حروف الألف باء على ترتيبها المعهود. ومن المحققين من يفتنُ افتناناً في وضع الفهارس كما فعل الأب أنستاس الكرملي في الجزء الثامن من "كتاب الاكليل في أخبار اليمن" للحسن بن أحمد الحمداني. فقد طبع الكتاب بمطبعة السريان الكاثوليك ببغداد سنة ١٩٣١م ووضع له فهارس أولها للفصول وثانيها للقواعد العربية، وثالثها للمُعمرين. والرابع للشعراء والخامس للقوافي. والسادس للمحدثين والرواة. والسابع للعمران. والثامن للسدود. والتاسع للمدافن والقبور. والعاشر للجبال. والحادي عشر للحصون والقلاع. والثاني عشر للقصور والثالث عشر للألفاظ الغريبة. والرابع عشر للتآليف والمطبوعات. والخامس عشر للألفاظ الخاصة بالمؤلف وسماه مفتاح المُغلق. والسادس عشر للأمثال والأقوال المأثورة والسابع عشر للمواضيع على اختلاف أنواعها. والثامن عشر لأسماء الرجال. وقد استغرقت هذه الفهارس "١٥٧" صفحة مطبوعة بالحروف الصغيرة مع أن نص الكتاب مئتان وستٌ وتسعونَ صفحةً بالحروف الكبيرة. قال المرحوم مصطفى جواد[٣٠]. معلقاً على ذلك: الفهارس المألوفة هي فهرس أعلام الناس وهم الرجال والنساء والقبائل والطوائف، وفهرس الأمكنة وفيها المدن والبلدان والقرى. وتلحق بها الأنهار والبحار والجبال. وفهرس العمران وفيها تنبيهات على دقائق الفوائد الواردة في الكتاب. وفهرس الشعر إن كان الكتاب أدبياً وفهرس الكتب الواردة في

نص الكتاب لأنها مراجع المؤلف تأييداً أو تفنيداً. ثم فهارس لكل كتاب كما يستوجبه موضوعُه. والاجتهاد جائز في مثل هذا الأمر.

٤ـ الاستدراك والتذييل[٣٠]: مهما كان المحقق منتبهاً ومتهيباً من نقص قد يكون في تحقيقه فإنه لا مُحالةَ سيجد نفسَهُ أمام نقص فقد يحدث في مخطوط من المخطوطات استدراك من النساخ ومن العلماء القارئين له أو المقابلين بين نسخته العتيقة ونسخته الجديدة. وقد تكون الاستدراكات متخفية بالبلى أو الالصاق أو القطع. فينبغي للمحقق أن ينتبه لذلك حق الانتباه ولا يفرطَ في شيء منه. وقد يلجأ إلى استدراك الخطأ وتذييل تصحيحه في آخر الكتاب. ففيه مجال ليصحح الخطأ وسد كل خلة تحدث. والعيب كل العيب أن ينتبه المحقق آخر الأمر إلى الخطأ ولا يصححه.

وبعد فإن تحقيق النصوص عمليةٌ فنية ودقيقة ـ محفوفة بالمخاطر تحتاج إلى صبر ومثابرة. وإلى علم وسعة اطلاع ومعرفة بمعظم المخطوطات وليس صحيحاً أنَّ التحقيق عمل آلي ليس فيه جهد يذكر. فنشر كتاب قديم كما يريده مؤلفه أو قريب منه أمر في غاية الصعوبة. وقد انتبه الغربيون المستشرقون إلى هذه الناحية وبذلوا جهوداً مضنية في سبيل اخراج الكثير من كتب التراث العربي والإسلامي وكان الكثير من هؤلاء في غاية الدقة والأمانة العلمية خلد التاريخ اسماءهم بغض النظر عن غاياتهم في ذلك.

الهوامش

١ـ نظرة جديدة الى التراث: ١٢ ٢ـ نظرة جديدة الى التراث: ١٦

٣ـ مفهوم الشعر ـ المقدمة. د. جابر عصفور

٤ـ نظرة جديدة: ١٢

٥ـ التحقيق العلمي واثره في احياء التراث د. رشيد العبيدي/ ٢٠.

٦ـ نظرة جديدة الى التراث: ٣٠ ٧ـ نظرة جديدة الى التراث: ٣٠

٨ـ نظرة جديدة الى التراث: ٣٢ ٩ـ الفهرست: ١١٣

١٠ـ التنبيه والأشراف ص / ٣٤٧

١١ـ أنظر مقدمة أمالي الزجاجي ص: ١٦

١٢ـ القسطلاني ١/١.٤١ ١٣ـ الفهرست: ٩٦

١٤ـ انظر محاضرات د. مصطفى جواد على كلية الدراسات العليا عام ١٩٦٣

١٥ـ أخبار العلماء: ١٧٥ ومحاضرات ألقاها الاستاذ نوري الالوسي على طلبة الصف الرابع كلية التربية عام ١٩٧٦

١٦ـ انظر قواعد تحقيق المخطوطات ـ صلاح المنجد: ١٠

١٧ـ مجلة المجمع المصرية العدد ١٠١ ص: ٨ والكتاب حقق الآن من قبل د. مهدي المخزومي د. ابراهيم السامرائي

١٨ـ انظر قواعد تحقيق المخطوطات ـ المنجد: ١٦

١٩ـ النمل: ١٨ ٢٠ـ الاعراف: ١٠٥

٢١ـ انظر كتاب الحيوان ٤/١٥٩ ـ ١٦٠

٢٢ـ محاضرات للدكتور مصطفى جواد عام ١٩٦٣. ومحاضرات للاستاذ نوري الالوسي عام ١٩٧٦

٢٣ـ انظر محاضرات الدكتور مصطفى عام ١٩٦٣

٢٤ـ المصدر السابق نفسه

٢٥ـ البقرة: ٢. والآية... ذلك الكتاب لاريب فيه

٢٦ـ العسكري: ٢١

٢٧ـ انظر براجستراسر ١١٤، وعبد السلام هارون: ١١٦. ومحاضرات للاستاذ د. نوري الالوسي عام ١٩٧٦

٢٨ـ انظر الباحث الحثيث لأحمد شاكر: ١٥١

٢٩ـ انظر براجستراسر: ١١٦.

٣٠ـ محاضرات القاها عام ١٩١٣ على طلاب الدراسات العليا

٣١ـ انظر: براجستراسر ١١٦. وعبد السلام هارون ٧٣، و ٩٧.